دَوْرُ حُرِّيَّةِ الرَّأيِ

فِي الوَحدَةِ الفِكرِيَّةِ بَينَ المُسْلِمِينَ

د. عبد المجيد النجّار

د. عبد المجيد النجار

- من مواليد بني خداش (بالجنوب التونسي) في ١٥ جمادى الآخرة سنة ١٣٦٤هـ الموافق ٢٨ مايو ١٩٤٥م.
- تحصل على الإجازة في أصول الدّين من الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين/ تونس سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- نال درجة (الماجستير) في العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين، جامعة الأزهر/ القاهرة سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
- حاز على الدكتوراه في أصول الدين من جامعة الأزهر سنة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- بدأ تدريس العقيدة بالكلية الزيتونية/ تونس منذ ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
- عُين رئيسًا لقسم أصول الدين بالكلية الزيتونية سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- عمل أستاذًا زائرًا بكلية الشريعة جامعة عمّان/ الأردن، ومعهد العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، وكلية الدّعوة الإسلامية/ طرابلس - ليبيا. ثم أعيد للتدريس بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة/ الجزائر.
- له عديد من الأبحاث والكتب منها:
  - **المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وأثره بالمغرب.**
  - **تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت.**
  - **العقل والسلوك في البيئة الإسلامية.**
  - **المعتزلة بين الفكر والعمل (بالاشتراك).**
  - **فقه التدين: فهمًا وتنزيلاً.**
  - **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع.**

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾

(العلق: ١ ـ ٥)

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾

(النحل: ٧٨)

دَوْرُ حُرِّيَّةِ الرَّأْيِ

في الوَحدَةِ الفِكرِيَّةِ بَينَ المُسلِمِينَ

الطبعة الأولى

١٤١٣هـ ــ ١٩٩٢م



١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م
1401 AH—1981 AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن - فرجينيا ــ الولايات المتحدة الأمريكية

سلسلة أبحاث علمية (٦)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Najjār, 'Abd al Majīd. al, 1945 (1364)–
Dawr ḥurrīyat al ra'y fī al waḥdah al fikrīyah bayna al Muslimīn/'Abd al Majīd al Najjār. – *al Ṭab 'ah 1.*
p. 92 cm. 15 x 22½ – *(Silsilat abḥāth 'ilmīyah; 6)*
Includes bibliographical references.
Romanized record.
ISBN 1-56564-023-3–ISBN 1-56564-024-1 (pbk.)
1. Liberty of conscience (Islam) 2. Freedom of speech in Islam.
3. Islam–Unity.
I. Title. II. Series: *Abḥāth 'ilmīyah:* 6.
BP173.66.N34 1991 Orien Arab 91-44549
CIP

Printed in the United States of America
by International Graphics Printing Services
4411 41st Street
Brentwood, Maryland 20722 U.S.A.
Tel. (301) 779-7774 Fax (301) 779-0570

المحتويات

مقدمـــة

الحمد لله رب االعالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد،

فإن الله ـــ سبحانه ـــ قد خلق هذا الإنسان في أحسن تقويم وجعله خليفة في الأرض، مؤتمنًا على عمرانها، واستثمار خيراتها، مسؤولاً عن إقامة الحق والعدل فيها، وسخّر له كل ما في الوجود؛ الليل والنهار والشمس والقمر والأرض والسماء والأنعام والشجر والدواب والنبات والبحار والأنهار. فكلها مسخرة له، طوع إرادته، لا يحتاج لكي يحصل منها على ما يريد لمصارعتها أو تدميرها، إذ هي له خلقت ومن أجله وجدت، ولإرادته سخّرت.

وهو المهيأ لاستثمار آثارها، وتسخيرها واجتناء فوائدها؛ أما إيجادها وصنعها فقد تولاه الله ـــ تعالى ـــ الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، صنع الله الذي أتقن كل شيء. ومهمة الائتمان والاستخلاف لا يمكن أن تسند إلاّ لقادر مختار، ولذلك زوّد الإنسان بالقدرة بأشكالها وأنواعها المختلفة، وزوّد بالاختيار، وإلا كان تكليفه عبثًا، فكيف يكلف العاجز ويؤمر المقهور المجبور بما لا اختيار له فيه، وأيّ فضل له في تنفيذه لو نفذ ما عليه ألجىء وأجبر.

ولقد كان **التحرير** جوهر رسالة الإسلام ومحور عقائده وشرائعه؛ أدرك هذه الخصيصة من خصائص هذه الرسالة المضطهدون والمعذبون والمستضعفون في الأرض، فأقبلوا عليها بكل عقولهم وقلوبهم وكانوا من حملة رسالة الإسلام الأولين. كما أدرك ذلك المستكبرون الجبارون فرفضوا هذه الرسالة وقاوموها، ووضعوا شتى العراقيل بوجهها، وأعلنوا الحرب بكل أنواعها عليها حتى نصر الله عبده وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده.

لقد كان الإيمان ـــ في إطاره ـــ الإسلامي وسيلة التحرير الكبرى للعقل

والوجدان والضمير الإنساني: فتحرر العقل بالإيمان من سائر الأوهام والضواغط ومصادر التضليل، وصار عقلاً حرًّا متدبرًا متفكرًا محللا مستنبطًا، له منهج منضبط صارم في قبول المعارف ورفضها سواء أكانت مقروءة أو مروية مسموعة، أو مستنبطة، تنتسب إلى عالم الغيب أو إلى عالم الشهادة. فلا يقبل إلا ما يقوم البرهان عليه وتشهد له الحجّة، وأخضع كل أنواع المعارف لهذا دون أي استثناء ،بل إن الله ـــ تعالى ـــ ذاته قد أعلن ربط كثير من القضايا التي هيأها وقدّرها، ومنها إرساله الرسل، بإقامة الحجة والبرهان لئلا يكون للناس على الله حجة، وزود الأنبياء بالمعجزات ليكون لديهم دليل أمام من أرسلوا إليهم يدل على نبوتهم ويؤكد صدق دعواهم.

كما حرّر الإيمان وجدان المؤمن وضميره تحريرًا تامًّا شاملاً من سائر الضواغط التي قد تقيد ضمير الإنسان ووجدانه أو تشل فاعليته، لينطلق هذا الإنسان بطاقاته ـــ كلها ـــ في مجالات النشاط الفكري والعمراني والحضاري ويجتهد ويبدع في إظهار آثار قدرة الخالق ـــ جل شأنه ـــ في هذا الوجود.

ولتبرز طاقات الإنسان وقدراته الاجتهادية والإبداعية كخليفة في الوجود تحدَّىٰ الله ـــ تعالى ـــ ملائكته به وأكد لهم أنّه الأقدر منهم والأحق بوراثة الأرض والاستخلاف فيها:

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾

(البقرة: ٣١ــ٣٣).

كما حرّر الإيمان إرادةَ الإنسان وأحاطها الإسلام بالضمانات الكافية فليس لأحد أن يُكرهه على ما لا يريد، وإذا كان المستكبرون المتألهون من البشر كثيرًا ما يستخدمون الدين ستارًا ووسيلة لتدمير إرادة الإنسان وسلبه حريّته فليعلنها الدين الوحيد عند الله دين الهدى والحق الخاتم بوضوح:

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ..﴾ (البقرة: ٢٥٦)

لقد نضج الإنسان وأدرك، وتجاوز المرحلة الإحيائية البدائية ولم يعد بحاجة إلى أن يتقبل أي شيء من الأشياء تحت سيف القهر ووسائل الضغط وأساليب الإرهاب، كما كان الحال من قبل:

﴿وَإِذۡ نَتَقۡنَا ٱلۡجَبَلَ فَوۡقَهُمۡ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٞ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعُۢ بِهِمۡ خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ﴾ (الأعراف: ١٧١)

﴿وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ (الأعراف: ١٥٧)

فهذه الأساليب قد نسخت بشريعة الرحمة.

وأما «حرية الرأي» والتعبير عنه، فلم يجعلها الإيمان الإسلاميُّ مجرد حق، للإنسان أن يطالب به أو يتنازل عنه، بل هي واجب عليه وفريضة وأمانة، هي جزء الركن الذي اعتبره كثير من العلماء سادس أركان الإسلام، هي جزء من الركن الخطير ركن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فأي انحراف أو منكر أو خطأ يظهر في المجتمع فالناس ــ كلهم ــ مطالبون بالتعبير عن استنكاره، كما يصبحون مسؤولين مسؤولية تضامنيّة مشتركة عن إزالة ذلك المنكر وتقويم ذلك الانحراف كل في حدود قدرته ونطاق نشاطه وعمله، ولا فرق بين أن يكون هذا الخطأ أو الانحراف في قضية من قضايا فهم الدين، أو في قضية من قضايا المجتمع، ولا فرق بين أن يكون الانحراف قد ظهر في إطار القمة أو القاعدة، بل إنّ إنكار المنكر على الحاكمين والقيادات الكبرى وأصحاب القرار في المجتمع قد حظي من الحض والحث والتشجيع بأكبر نصيب، فقد قال رسول الله ﷺ: «سيد الشهداء (يوم القيامة) حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[1]. وفي الحديث الصحيح «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[2]، تحريض للأمة على ممارسة واجبها ولا أقول حقها في حرية الرأي وحرية التعبير عنه، وإنكار المنكر حتى لو أدى ذلك في بداية الأمر

(١) انظر مسند أبي حنيفة ص١٣٣.. تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، وكنز العمال حديث رقم ٣٣٢٦٤.
(٢) أخرجه أبو داوود في الملاحم والترمذي في الفتن.

إلى بعض التضحيات وسقوط بعض الشهداء على أيدي الطغاة والجبارين ــ الذين يريدون أن يَحُولوا بين الناس وبين ممارساتهم لأدوارهم الحضاريّة، وتقويم الانحرافات في مجتمعاتهم.

ولقد كانت هذه المفاهيم شائعة معروفة لدى أئمة المسلمين وعامتهم في صدر الإسلام، فعمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ حين جاءه القبطي يشكو عمرو ابن العاص فاتح مصر وحاكمها ــ وولده، فبعد أن اقتص له الخليفة العادل منهما وأنصفه وأرضاه أعلن قولته المشهورة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»!؟[٣] ونقل عن الإمام علي ــ كرم الله وجهه ورضي عنه ــ قوله : «أيها الناس إنّ آدم لم يلد عبدًا ولا أمة، وإن الناس كلهم أحرار»[٤]. ولم يكن هناك أمر هام بأي مستوى من مستويات الأهمية إلاّ وتستدعى الأمة كل الأمة لإبداء رأيها والتعبير عنه دون قيود، وقد يستشار الرعاة في مراعيهم والعواتق في خدورهن، وحين جاء أحد المسلمين ينكر على عمر رضي الله عنه شيئًا لم يتضح في ذهنه، واشتد في إنكاره عليه حتى حاول بعض جلساء عمر أن يعذلوه ويسكتوه رفض عمر وقال: «دعوه؛ فلا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها».

وربعيّ بن عامر حين سأله رستم عن سبب خروجهم للجهاد أجابه: «إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة»، فتحرير الإنسان ضميرًا ووجدانًا وإرادة وتعبيرًا وحركة، وحماية هذه الحريات ــ كلها ــ والدفاع عنها وصيانتها جوهر أهداف الإسلام ومقاصد جهاده.

ولو أنَّ الله ــ تعالى ــ أذن باستمرار الخلافة الراشدة فترة أطول وأتيحت لها فرصة تأسيس القنوات التي تنظم هذه الحريات وتكفل حمايتها لما أصيبت هذه الأمة بعوامل التراجع التي حولتها من صفة الأمة المخرجة للناس لتتبوأ مكان الأسوة والشهادة إلى صفة الأمة المتراجعة عن أدوارها الحضارية. الأمة التي أَلِفَت ــ بعد ذلك ــ ولادة الطغاة والمستبدين والمصادرين لحريات عباد الله من يوم أن نزلت

---

(٣) علي الطنطاوي، أخبار عمر وأخبار عبدالله بن عمر ص١٤٥.
(٤) نهج السعادة ج١/١٩٨.

راية الخلافة الراشدة ولا تزال تنجب من هؤلاء أعدادًا كبيرة. إن مما لا شك فيه أن قصر عُمْرِ الخلافة الراشدة وإسراع البعض في بناء دولة الملك العضوض ــ التي لم تنته حتى أسلمت الأمة إلى دول الجبر والاستلاب ــ ساعد على ضمور الكثير من المفاهيم الإسلامية الأساسية، ومنها مفاهيم «التحرّر والحرية بأنواعها المختلفة» بل لقد وُجِد لدى المسلمين تراث فكريّ وثقافيّ غير قليل يؤصِّل لهذه الانحرافات، ويحدّد أو يصادر بعض هذه الحريّات، وهو تراث فكريٌّ مأزوم ليس لأحد أن يتبنّاه فضلاً عن أن يفخر به ويدافع عنه أو يشيعه أو يعتبره تعبيرًا عن تعاليم الإسلام وقيمه الأصيلة، ولعل بعض هذا التراث ما أدرج تحت «سد الذرائع» و «الأخذ بالاحتياط أو الأحوط» فلطالما أساء الناس فهم هاتين القاعدتين أو الأصلين، وما أكثر ما أساء الطغاة ــ بخاصة ــ استخدامهما بعد أن نقلوهما من إطارهما وميدانهما الفقهي الخاص المنحصر المحدود، ليحولوهما إلى قاعدتين فكريتين يحكمان مسيرة عقليّة الأمّة ويتحكمان بسائر مفاصيلها وتعطيانهم حق فرض الوصاية على عقلية الأمة، وتحويل ألسنتها إلى آلات صماء مبرمجة على التسبيح والتمجيد بحمد الطاغية الفرد وأذنابه إذا اقتضى الأمر. ولقد اعتاد الطغاة وأذنابهم النظر إلى الأمة على أنها ذلك القاصر أو الطفل اليتيم الذي لا يعرف مايصلحه أو يفسده، ولذلك فلابد للأمة من وليّ يدبر لها أمرها، ويرعى شؤونها، فليتطوع الطغاة المستبدون لتحمل هذه المسؤولية والقيام بهذه الوصاية والولاية!!! علمًا بأن الوحي قد أعلن عصمة الأمة وحفظها من الاجتماع على الضلالة، وعصمتها وحمايتها من الاجتماع على الخطأ[٥]، وإن هي أخطأت فلن تخطئ أخطاء أولئك الطغاة المستبدين. كما أعلن أن الاستغناء عن الأمة وتجاهل إرادتها وطموحها والإعراض عن نصحها أو التشاور معها مدخل من أهم مداخل الاستبداد والطغيان:

﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ (العلق: ٦ـ٧)

لو أن «حرية الرأي والتعبير عنه» بقيت دعامة راسخة من دعائم الفكر

---

(٥) إشارة الى قوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة أو على خطأ» والحديث بطرقه المختلفة وألفاظه المتعددة قد تم تخريجه بهامش كتاب المحصول من علم أصول الفقه بتحقيقنا أنظر ج٤ ص٧٩ـ٨٩.

والممارسة في حياة المسلمين كما كانت في عصر رسول الله ﷺ وعصر الراشدين المهديِّين من خلفائه لما أصابت الأمة تلك الهزائم المتلاحقة، ولما كانت أمتنا ــ اليوم ــ في هذه الهوّة السحيقة من التردي.

لقد أُحبطت نتائج الكثير من محاولات الإصلاح في هذه الأمة وصودرت آثار تلك المحاولات، ودمّرت بفعل مجموعة من الأمراض منها الأزمة الفكرية، والغياب الثقافي، والاستبداد السياسي، وأزمة الوعي على الذات، وتقف قضية «افتقاد الرأي الناضج السليم والحيلولة دون انتشاره بكل الوسائل حين يوجد» ــ بين أهم أسباب الخلل وعوامل الخطأ وعلل التراجع ــ في موقف متميز.

اما الحرمان من الرأي الناضج ــ فكيف يمكن أن يولد الرأي الناضج في أمّة سُخِّرت إمكاناتها ــ كلها ــ لمحاصرة العقل وتحقير شأنه، والتضييق على الذهن، والسخرية بالفكر، وتكريس وخلق أسباب التقليد والتبعية، ولم يقتصر ذلك على الأنظمة، بل سرى إلى الأحزاب والفئات والتنظيمات والحركات والجمعيات التي أُوجدت لتكون وسائل أفضل في مساعدة الأمة على الخروج من وهدتها وتجاوز أزمتها، ومحاضن لتربية العناصر الصالحة من أبنائها، فإذا بها ــ تمارس عملها تحت شعار: «نفّذ ثم ناقش». وحتى التنظيمات والتجمعات الإسلامية منها لم تسلم من عمليات التضييق على الرأي الآخر أو رفضه ومصادرته وفصل صاحبه من التنظيم إن لزم الأمر، ومنع كتبه من التداول بين الطائفة القائمة على الحق! أو الطائفة المنصورة! تحت حجج مختلفة، منها طاعة الأمير المبايع!! أو لئلا ينزعج أمير التنظيم، فإن هؤلاء قد أسقطوا كل ما في تراثنا الفقهي المولَّد في عصور الملك العضوض والجبريَّة في حجر أمير الحركة أو التنظيم لتكون بين يديه وسائل شرعية وأدوات تراثية، وصلاحيات قمعية ناجعة في منع الشورى، والحيلولة دون بروز الرأي الآخر أو التعبير عنه ليكون أمير الجماعة أو قائد التنظيم قادرًا على أن يخلف بجدارة أو استحقاق أئمة الجور في مراكزهم، ولكن تحت شعار «حاكمية الله تعالى» هذه المرة. بل لقد امتد ذلك إلى أسرنا وعوائلنا، فرب الأسرة هو السيد المطاع لا كلمة في المنزل غير

كلمته، ولا أحد يملك الحق في أن ينبس ببنت شفة بين يديه، علمًا بأن دور رب الأسرة المسلم ــ اليوم ــ لا يتجاوز كثيرًا دور مدير التموين أو الفندق، فقلَّ ما يعطي من الوقت لزوجته وأبنائه ما يكفي لإشعارهم بمفهوم الأسرة، وهكذا تغلغل الاستبداد ورَفْضُ الرأي الآخر، بل استئصاله من جذوره، ومنع تكوّنه في كيان المجتمع وسائر خلاياه حتى تكرست في الأمة «عقلية العوام، وطبيعة القطيع، ونفسية العبيد».

فكيف أوصل الاستبداد هذه الأمة إلى هذا الحال؟ وهي الأمة التي اعتبر علماء أصول الفقه الأقدمون من أبنائها «الرأي»[٦] دليلاً من أدلتها الشرعية، فما يوصل الرأي إليه بالوسائل المعتبرة شرعًا يصبح شرعًا يتعبد الناس به، وإذا بالرأي يتحول عند الخلف إلى بدعة وجريمة وانحراف واعتزال وخروج عن السنّة، وابتعاد عن الاتباع بحيث يتنادى البعض لتنقية أجواء الأمة وحمايتها منه، واعتباره ضلالة يجب تحذير الناس منها، وذريعة يجب سدها لئلا تنفتح على الأمة أبواب من الشر لا تغلق، فتوقف التفكير، واعتبر التوقف عن إنتاج الرأي ضمانة جيدة لبقاء مجموعة الأفكار السكونية الراكدة سائدة في الأمة مهيمنة على عقليتها، يعاد إنتاجها كلّما دعت الحاجة . ولعمري أي باب من أبواب الشر لم يفتح على هذه الأمة بعد؟! إن الشرور ــ كلها ــ والعياذ بالله تغلغلت في كل جانب من حياة هذه الأمة من أبواب مشرعة ليس باب الرأي أو حريته من بينها، وهي إن ضاقت فاقتحام يمكن إن يتم من نوافذ مُخَلعَة، فمن المسؤول عن تلك الشرور؟ إنه باختصار شديد: استبداد الطغاة وعجز العلماء ، وجهل الأبناء. لا إبداء الآراء، ولا الحريّة في التعبير عنها.

أما استبداد الطغاة فمعروفة آثاره وأخطاره والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية المحذرة منه، فأي سورة من سور القرآن المجيد تقرؤها تنبهك بشدة إلى الاستبداد والطغيان وآثارهما في تدمير الحضارات وتراجع الأمم، وتخريب الكون. وسنة رسول الله ﷺ ملأى بالتحذير من الاستبداد والطغيان ووجوب مقاومته، واستعمال كل الوسائل واستنفار كل الطاقات لمنع أسبابه. ورسول الله ﷺ

---

(٦) ويمكن مراجعة ذلك في أي كتاب أصولي وجيز أو مطول.

أسوة ونموذج في تعليم أصحابه رضوان الله عليهم مناهج تكوين الرأي الناضج، والتعبير عنه بكل الوسائل. وكل ما روي عنه ﷺ في مشاوراته ومراجعاته وحواراته مع أصحابه وحثهم على الاجتهاد بحضوره وبغيابه دليل على ذلك. ومع أنه عليه الصلاة والسلام صاحب أرجح عقل حمله إنسان على وجه الأرض وأطهر لب وأوضح رؤية، لكنه ما كان يغفل الشورى أو يتجاوزها لا في عظائم الأمور ولا في صغائرها، وهو المعصوم المسدد بتسديد الله — تعالى — له والمتلقي لوحيه، كان يشاورهم ويطلب منهم التعبير عن آرائهم ويعدهم بالأجر والثواب الجزيل على ذلك، ويؤكد لهم أنهم أعلم بشؤون دنياهم وبما يخصهم، وينزل عند مشورتهم أحيانًا في تطبيق الوحي النازل وتنزيله على الواقع، ودائمًا فيما لم ينزل فيه وحي، ولو كان لإنسان أن يستغني عن الشورى، أو يحق له أن لا يأخذ بها ولا ينزل عندها أو يعتبرها مجرد إعلام وإخبار له لكان ذلك لرسول الله ﷺ ولكان أولى الناس بذلك، لكونه معصومًا منزهًا عن الوقوع بمثل هذا الخطأ الذي هو مطية الاستبداد ومدخله. والله — جل شأنه — أكد عليها وأمر بها وأمرُ الشارع للوجوب. وعَصَمَ رسوله ﷺ من نقيصة إهمال الشورى أو تجاوزها.

وحين كانت نتائج الشورى سلبية في الخروج من المدينة لمعركة أحد، وخسر المسلمون الجولة الثانية وخيف أن يستهان بالشورى أو يضعف الالتزام بها جاء القرآن المجيد يؤكد على الشورى بأمر جازم ويرتب عزم رسول الله ﷺ عليها:

﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ (أي بعد المشورة والوصول إلى الرأي الواضح في الأمر) فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١٥٩)

فالعزم على الأمر تال للتشاور مرتب عليه، والتشاور مقدمة وسبب وعلّة للعزم على الأمر فلا مجال للقول بأنها (مُعلمة وليست بملزمة) وإذا أُلزم رسول الله ﷺ بذلك فإلزام غيره من باب أولى. وحرية الرأي وحرية التعبير عنه أساس تقوم الشورى عليه وضرورة لازمة لها لا تتحقق الشورى بدونها فهي

كما يقول الأصوليون من قبيل «ما لا يتم الواجب المطلق إلاّ به وكان مقدورًا للمكلف فهو واجب».

ومع ذلك فقد استبد الطغاة في هذه الأمة وتوالدوا وكثروا وفشوا فيها بشكل أفسد عليها دينها ودنياها في كثير من مراحل التاريخ، ساعدهم على ذلك فصائل من مداهني العلماء الذين لم يورثهم العلم من خشية الله ـــ تعالى ـــ ما يحول بينهم وبين الركون إلى الظالمين وتزيين الظلم لهم، وليّي أعناق النصوص القرآنية والأحاديث النبوية إلى حد الكسر لينفسح المجال أمام الاستبداد والمستبدين، فمن مفتٍ بأن الشورى معلمة وليست بملزمة، إلى مفتٍ بأن الشورى تتحقق باثنين فقط قياسًا على تشاور رسول الله ﷺ مع الشيخين أبي بكر وعمر ـــ رضي الله عنهما ـــ إلى قائل بأنه يكفي التشاور مع ثلاثة، لأن الثلاثة أقل الجمع، إلى رابع يزعم بأن التشاور يكفي مع اثني عشر فقط يحددهم الإمام نفسه استدلالاً بقوله تعالى:

﴿.. ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا ﴾ (المائدة:١٢)

عند القائلين بحجية شرع من قبلنا إلى القائلين بأن عدد أهل الشورى لا ينبغي ان يزيد عن عدد المبايعين في بيعة العقبة الصغرى إلى غير ذلك من أقوال لا دليل معتبر عليها.

ومن منطلق «سد ذرائع الفتنة» أو «سد ذرائع الفرقة» منحت الشرعية لإمامة المتغلب، وأصبحت إمامة أهل الجور والجبر مشروعة كذلك، وأحكامهم نافذة منذ وقت مبكر في تاريخنا لتتهيأ الأمة لقبول أحكام انقلابات العساكر والشُرَط، والعناصر القادرة على استقطابهم بشتى الوسائل.

ولم ينكر إلاّ القليل من صالحي العلماء وبأصوات خافتة غير مسموعة إلاّ نادرًا هذه الأحوال. وتحت سيف وسلطان «سد الذرائع» و «الأخذ بالأحوط» عاشت أمتنا في ظل قوانين طوارئ دائمة، فعطلت قواعد نظامها السياسي منذ الانقلاب على الخلافة الراشدة، واحتفظ خلفاء وسلاطين الجور والجبر والتغلب من الإسلام بالنظام القضائي فقط ليكون الضمانة الأساسية في كثير من الأحيـ

لحفظ بعض ضروريات الأمة التي لا تضر بسلطانهم، ولم يسلم هذا النظام من محاولات الطغاة إساءة استعماله والانحراف به لولا سهر العلماء الربانيين على حفظه والدفاع عنه، ومع ذلك فإن بعض الطغاة قد حولوه عندما استطاعوا إلى وسيلة من وسائلهم في قهر المخالفين فربما قتلوا باسم الردة والحرابة بعض المعارضين ، ووصموا الكثيرين من خصومهم السياسيين بمخالفة الشرع والخروج على الدين لتيسير أمر حرمان المعارض من عطف الأمة أو حمايتها، وإذا كان بعض العلماء قد سوغوا السكوت عن حكام الجور والجبر والتغلب بحجة «المحافظة على وحدة الأمة وحمايتها» فإن الاستبداد والظلم والطغيان الذي مارسه هؤلاء المتغلبون قديمًا وحديثًا قد فرق كلمة الأمة ومزّق وحدتها وحوّلها إلى فرق يتقاسمها الطغاة ليضربوا بعضها ببعض. وهكذا أدى الاستبداد وحرمان الناس من حق الرأي والتفكير والتعبير عنه إلى هدم سائر مقومات الأمة، والقضاء على ضرورياتها.

وأما المسؤول الثالث فهو جهل أبناء الأمة بهذه الأمور أو تجاهل الكثيرين منهم لها، أو قبولهم لعملية التجهيل العمد لتسهيل عملية انقيادهم للمستبدين وللراكنين إليهم من حملة العلم والفكر والقلم، فهذا الجهل ثالثة الأثافي، هذه الثلاثية غير المقدسة: «استبداد الطغاة وعجز العلماء وجهل الأبناء».

فالطاغية فرعون الذي قال لقومه:

﴿ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ (النازعات:٢٤)

ما قالها إلاّ مخدوعًا بغفلة جماهيره وإذعانها وانقيادها، فما يخدع الطغاة شيء مثل ما تخدعهم غفلة الجماهير وطاعتها وانقيادها: فما الطاغية إلاّ فرد لا يملك في الحقيقة قوة ولا سلطانًا؛ إنما هي الجماهير الغافلة الذلول، تُوطي له ظهرها فيركب، وتمد له أعناقها فيجر، وتحني له رؤوسها فيستعلي، وتتنازلَ له عن حقها في العزة والكرامة فيطغى.

والجماهير تفعل هذا مخدوعة من جهة وخائفة من جهة أخرى، وهذا الخوف لا ينبعث إلا من الوهم؛ فالطاغية ــ وهو فرد ــ لا يمكن أن يكون أقوى من الألوف والملايين لو أنها شعرت بإنسانيتها وكرامتها وعزتها وحريتها.

وكل فرد ــ في الأمة ــ هو كفء للطاغية من ناحية القوة، ولكن الطاغية يخدعها ويوهمها أنه يملك لها شيئًا يضرها أو ينفعها. ومايمكن أن يطغى فرد أو مجموعة أفراد في أمة كريمة أبدًا، وما يمكن أن يطغى فرد أو مجموعة أفراد في أمة تعرف ربها وتؤمن به، وتأبى أن يتعبدها واحد من خلقه لا يملك لنفسه ولا لها ضرًا ولا رشدا.

لكن الطاغية يستخف قومه بوسائل الرّهب والرّغب فيطيعوه لفسقهم وخروجهم عن الجادة: فالطغاة يعزلون الجماهير ــ أولاً ــ عن كل سبل المعرفة، ويحجبون عنهم الحقائق حتى ينسوها، ولا يعودوا يبحثون عنها، ويلقون في روعهم مايشاؤون من المؤثرات حتى تنطبع نفوسهم بهذه المؤثرات المصطنعة ومن ثم يسهل على الطغاة استخفاف الجماهير وحشدها وراءهم، ويلين قياد الجماهير فيذهب الطغاة بهم ذات اليمين وذات الشمال مطمئنين.

ولا يملك الطاغية أن يفعل بالجماهير هذه الفعلة إلا وهم فاسقون لا يستقيمون على طريق، ولايمسكون بحبل الله، ولايزنون بميزان الإيمان، ولا يحتكمون إلى القرآن والبرهان.

أما المؤمنون الأتقياء فيصعب خداعهم واستخفافهم واللعب بهم كالريشة في مهب الريح، ومن هنا يعلل القرآن المجيد استجابة الجماهير لفرعون فيقول:

﴿ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ ﴾ (الزخرف: ٥٤)[٧]

ترى لو أدى العلماء والمفكرون والكتاب والمربون واجباتهم وقاوموا الفسق وأشاعوا التقوى هل استطاع هؤلاء الطغاة أن يستخفوا الأمة ويطمسوا على عقولها ويجرجروها إلى هلاكها؟ لا وألف لا.

ترى لو أن علماء الأمة (وهنا لا أعني الفقهاء وحدهم ــ بل كل أصحاب المعرفة من سائر التخصصات وفي مقدمتهم علماء الدين) فقهوا واجباتهم وقاوموا الفسق بكل أشكاله في التصور، وفي الفكر، والاعتقاد، والسلوك، والتعامل، والعمل، هل حدث كل هذا؟ هل اتصف الناس بالفسق وهل تمكن الطغاة من رقابهم؟! لا؛

---

(٧) انظر تفسير سورة الزخرف في ظلال القرآن، لسيد قطب.



لو أن العلماء أفهموا الأمة أن المستبد الطاغية متألّه يدعو الناس بلسان حاله أو مقاله أو تصرفاته أو مآله إلى أن يتخذوا منه لله شريكًا، وأن السكوت عن المستبد او الرضا بالاستبداد أو تعطيل الشورى شرك ينافي التوحيد، وأن الله لايقبل من مستبد ولا راض باستبداد صرفًا ولا عدلاً، وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم. لو أنهم فعلوا ذلك هل سكتت الأمة عن الاستبداد وهل مكنت مستبدًا من أن يستخفها ويستبدّ بشؤونها؟!.

ليت علماء الأمة ومفكريها وكتّابها وخطباءها ودعاتها حرصوا على تعليم الأمة حقوقها وواجباتها ومداخل الخير والشر إلى كيانها حرصهم على تعليم وتبيين تفاصيل الطهارة وهيئآت الصلاة، وكراهة تلقيب رسول الله ﷺ بسيدنا وكراهة القيام عند ذكره ونحو ذلك — إذن — لتغيّر حال الأمة ولارتفعت درجة وعيها.

ليتهم علّموها أن تعظيم من لا يعظّم شعائر الله وتأييده والهتاف له وخدمته ظلم، والظلم ظلمات يوم القيامة. وخروج عن التقوى، ومن فارق التقوى وقع في الفسق، وأشرك بالله وإنَّ الشرك لظلم عظيم. ليتهم علموها أن حكامها إنما هم عمالها وخدمها وأجراؤها فإن هم أساؤوا في خدمتها فإن عليها استبدالهم بسواهم.

ليتهم علموها أن الحكم تكليف لاتشريف وأن السياسة رعاية شؤون الأمة كل الأمة وخدمتها، وأن ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرائض شرعية عينية ومسؤولية أُمّتية لا يملك أحد التخلي عنها، أو حق عدم ممارستها، وأن تبديد ثروات الأمة جريمة، وأن إيثار أعداء الأمة بخيراتها جريمة، وأن حجز إنسان دون ذنب جريمة، وأن منع إنسان من التعبير عن رأيه في أي شأن من الشؤون العامة جريمة، وأن اعتداء أي جهاز من أجهزة السلطة على حرية أو كرامة مواطن جريمة.

ترى لو وجد في الأمة من يصنف الذنوب والجرائم التي يرتكبها الناس حكامًا ومحكومين ضد بعضهم البعض فيبينوا للأمة كبائر هذه الذنوب وصغائرها، فقيل مثلاً: إن استبداد الحاكم كبيرة. وإن عدم تشاوره مع الأمة كبيرة، وإن إقرارَهُ على ذلك ممن يُقره عليه كبيرة، وإن السكوت على ذلك كبيرة، وإن حرمان الإنسان من أن يعبر عن رأيه كبيرة، وإن مراقبة الناس والتجسس عليهم وتتبع سَقَطاتهم كل أولئك كبائر يحاسبُ الله عليها وإن المشاركة في هذه الكبائر والتشجيع عليها أو السكوت

عنها كبائر كذلك. وإن دفع أموال الأمة مرتبات ومكافآت للذين يتجسّسون على الأمة ويتسقطون أخبارها تبديد وإسراف وتبذير، وإن المكافآت التي يتقاضاها أعوان الظالمين لقاء مساعدتهم على الظلم سحت حرام لا يختلف عن السرقة وعن البغي والربا وأجر الزانية، إلى غير ذلك من كبائر وعظائم يمارسها الناس ويستمرئونها وهم غافلون، لو حدث مثل هذا لتردد الظلمة أو بعضهم على الأقل أو أعوانهم عن ممارسة المظالم، ولتردد الكثيرون من أن يعملوا أعوانًا وأدوات للظالمين.

وبالنظر إلى الواقع الإسلامي المعاصر نجد أن فقدان «حرية الرأي» وراء كثير من أسباب التخلف في معظم البلاد في هذه الأمة، ولعل ما كتبه عبد الرحمن الكواكبي سنة ١٩٠١ في كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» يغني كثيرًا في فهم أثر الاستبداد على جميع مناحي حياة المجتمع وكيف أنه يقلب الفعالية ضعفًا والقدرة عجزًا، ولا ينتج الاستبداد إنسان حضارة وإنما يربّى آلة تدور في فلك نظام سياسي تفعل كل شيء من أجل الحفاظ على البقاء العضوي والبيولوجي للإنسان. ومن هنا فإن محاولة إعادة البناء والإقلاع الحضاري تستلزم بدايةً البحثَ عن أخطر العلل أو العوامل المضادة للفعل الحضاري ومعالجتها، ولعل «حرية الرأي» تعد شرطا موضوعيًا ضروريًا لمعالجة جميع القضايا الأخرى فلا يكون هناك أثر وفعالية لأي شيء دون حرية التعبير والنظر والتفكير والتداول حول كل قضية وجزئية. وذلك بعد إزالة أي حجب عن عقل الإنسان المسلم ورفع قيود النظام السياسي والجماعة والحزب والزعيم والمفتي والمثقف.. الخ عن عقله، وفتح الآفاق الفكرية واسعة رحبة أمامه دون قيود، وترسيخ مفاهيم الكرامة والعزة والتحرير والتحرُّر والشورى والعدل في نفسه حتى لا يدخل في عقله وقلبه إلا ما يقوم عليه الدليل العلمي ويقتنع به، ومن ثم لن يكون الفرد أداة لنظامٍ أو لحزبٍ أو لجماعةٍ أو لمذهبٍ لكنّه سوف ينقاد للحق فحسب وهذا هو مقصد الحق سبحانه من الخلق.

وهذا البحث الذي نقدمه اليوم يعد مقدمة ضرورية لفتح باب الحوار والبحث والمناقشة حول هذا الموضوع (موضوع حرية الرأى). من قبل باحثي الأمة وعلمائها ومفكريها. وقد سبق لكاتبه الدكتور عبد المجيد النجار أن ركز على هذه القضية في كتابه «العقل والسلوك» كذلك طرح الدكتور عماد الدين خليل رؤية مقاربة ولكنها

مختلفة في كتابه «حول إعادة تشكيل العقل المسلم» الذي قام المعهد بإعادة طبعه بعد أن نقحه المؤلف وأضاف إليه أفكارًا جديدة، وكذلك فإن هذا البحث الوجيز المكرس لبيان دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين سيكون مفتاحًا لأبحاث عديدة حول هذه القضية لتصبح همًّا يعيشه المسلم ويسعى إلى تحقيقه وذلك غاية ما يبغي أي مسلم في هذه الحياة الدنيا، فدورنا هو تحرير الإنسان كإنسان وإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان والمذهبيات والأنظمة على اختلافها إلى عدل الإسلام الذي يعني قمة التحرر من كل القيود البشرية والتنظيمية والسياسية حيث يصبح جميع البشر متساوين في المكانة والمنزلة والرأي والدور، فكلهم عبدٌ لله وحده ومساوٍ لكل ما سواه من خلق الله وكلهم خلفاء الله سبحانه ومخاطبون بشرعته، وكل منهم ميسَّر لما خلق له، ومن ثم فلا أفضلية أو رفعة لأحد على أحد، إلاّ بالتقوىٰ والمشاركة الانسانيَّة في أداء فعل العمران، وتحقيق الشهود الحضاري.

جزى الله أخانا د. عبد المجيد النجار على جهده وأثابه على ما قدم راجين أن تستمر أقلام كتابنا ومفكرينا في تناول الأطراف المختلفة لهذا الموضوع حتى ترسخ هذه المفاهيم في وعي الأمة وتصبح جزءًا من ممارساتها ويومئذٍ يفرح المؤمنين بنصر الله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

د. طه جابر العلواني

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن ــــ فرجينيا

ربيع الأول ١٤١٣هـ

سبتمبر ١٩٩٢م

تمهيد

خاطب الرّسول ﷺ المسلمين كافّة بقوله: «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيّته، والرجل راع وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسؤولة عنه، والعبد رَاع على مال سيّدهِ وهو مسؤولٌ عنه، ألاَ فَكُلُّكُم راعٍ وكلُّكُم مسؤولٌ عن رعِيّتِه[1]». ويفهم من هذا الحديث الشريف أنّ المسلمَ مسؤول مسؤولية عينيّة عن مصلحة المسلمين في دوائر قد تتسع وقد تضيق بحسب الموقع الذي يكون فيه.

وتقتضي مسؤولية الرّعاية هذه أن يتصرّف المسلم بمبادرات في الرأي يصوغ بها الرّعاية صياغة عملية تحقّق مصالح الرّعاية في الواقع بحسب ما تقتضيه الظروف المنقلبة للزمان والمكان، فيصبح إذن إبداء الرأي من المسلم مسؤولية واجبة بحكم لزومها للرّعاية الواجبة، كما يصبح امتلاك الأسباب الممكّنة من إبداء الرأي السّديد أمرًا واجبًا أيضًا بقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل: ٨/٦ (ط دار الآفاق الحديثة، بيروت).

ولمّا كان إبداء الرّأي على هذا النّحو من العموم في وجوبه على المسلمين فإنّه من البدهي أن يؤدي ذلك إلى إمكان واسع للاختلاف بين الآراء حينما تتقاطع مسؤولية الرعاية في مساحة مشتركة، فمهما يكن المنطلق الشرعي موحدًا بين المسلمين إلّا أن اختلاف المعطيات التي يبنى عليها الرّأي تفضي إلى الاختلاف في التقدير في كثير من الأحيان.

وبالنظر إلى أن حفظ وحدة الأمة واجب ديني، وهي مسؤولية كلّ مسلم ضمن مسؤوليته في الرعاية، فإنّ معادلة قد تبدو صعبة تنشأ بين هذين الطرفين: واجب إبداء الرأي الذي قد يفضي إلى الفرقة من جهة. وواجب الحفاظ على وحدة الأمّة من جهة أخرى. وممّا يزيد من صعوبة هذه المعادلة أن كلّ رأي يبديه المسلم يعتبر رأيًا دينيًا بمقتضى شمول الدين الإسلامي لجميع مناحي الحياة، وإذن فإنّ الإختلاف الذي قد يفضي إليه إبداء الرأي كواجب عام سيكون اختلافًا ذا صبغة دينية بالإضافة إلى كونه قد يكون عامل فرقة في الأمة.

وقد نشأ في تاريخ الأمّة الإسلامية منزع إلى حلّ هذه المعادلة على حساب طرفها الأول، فضيّق من حريّة إبداء الرّأي تضييقًا شديدًا إلى ما يقارب الإلغاء في سبيل أن تسلم وحدة الأمّة، وتسلم وحدة الدّين. وقد شمل هذا التضييق كلًا من مساحتي المُبدي للرّأي من المسلمين، والقضايا التي يكون فيها إبداء الرّأي، حتى انتهى إلى قيود فيهما تشتدّ وترتخي بحسب الظّروف، إلى أن تراوحت بين ما يشبه المنع لحرية الرأي، وبين حصره في مجال ضيّق من النّاس ومن المواضيع والقضايا. ولم يعدم هذا المنزع الكابت لحرية الرأي وجودًا في مختلف عصور الأمّة الإسلامية من بعد عصرها الذّهبي الأوّل وإلى الآن. ولكن أكثر ما كان يشهده من السّطوة تمثّل في شيوع الصّوفية القائمة على الكبت الفكري للمريدين، وفي شيوع الاستبداد السّياسي القائم في طبيعته على كبت الصّوت المخالف.

وبإزاء ما جاء في القرآن الكريم من إتاحةٍ لحرية الرأي كمبدأ ثابت من مبادئ الدّين، يبدو أنّ التخوف على وحدة الأمّة من الانفراط بحرية الرأي هو تخوّف متطور مرضيًا عما ينبغي أن يؤخذ به من حيطة مشروعة تتمثّل في شروط [illegible] لأن تأتي حرية الرأي ثمارها المبتغاة من تشريعها، فإذا بها تنقلب إلى

تعطيل لعامل من عوامل الرعاية الرّشيدة؛ إذ إنّ إبداء الرأي لازم من لوازمها كما ذكرناه.

وسنحاول فيما يلي إثبات أن حرية الرّأي وهي المبدأ القرآني ليست عامل فرقة بين المسلمين كما تخّوف المتخوفون منها فعطّلوها أو كادوا، وآستثمر ذلك منهم المستبدّون في الفكر والسّياسة، وإنّما هي على العكس من ذلك عامل وحدة من أقوى عواملها، وسنبيّن ذلك من خلال مظهر واحد من مظاهر الوحدة الإسلامية، وهي الوحدة الفكرية، باعتبار أن الوحدة الفكرية تعتبر من أهم الأركان في وحدة الأمم عامّة، ووحدة الأمة الإسلامية خاصّة. فكيف تكون إذن حريّة الرّأي عاملاً مهمًّا في الوحدة الفكرية للمسلمين؟

الفصل الأول

الوحدة الفكرية للمسلمين

١ ـ الفكر

يحسن في صدر هذا البحث أنّ نحدّد مفهومًا للفكر يتأسّس عليه مفهوم الوحدة الفكرية كما نريد أن نجعلها أثرًا لحرية الرّأي. وإنما ألجّأنا إلى هذا التحديد ما أصبح يستعمل فيه هذا اللّفظ اليوم من معان مختلفة تراكمت بمرور الزّمن، حتّى أصبح الإطلاق دون تحديد مُوقِعًا في اللبس في كثير من الأحيان.

وقد يكون المعنى الذي سنحدّده للفكر ويكون مقصودنا في سائر البحث غريباً بعض الشيء عمّا هو متداول اليوم من معاني هذا اللّفظ، ولكننا سنعتمد في تحديده على أصول من القرآن الكريم ومعاجم اللّغة، ومن اصطلاح الإسلاميين في صدر الحضارة الإسلامية وإلى عهد ابن خلدون كما استعمله في المقدّمة.

فقد جاء في معاجم اللّغة: الفكر، هو إعمال النَّظَر أو الخاطر في

الشيء[٢]. وهذا يقتضي أن الفكر هو حركة الذّهن ـ التي عُبِّر عنها بـ«إعمال» ـ في موضوع ما لتحصيل معرفة فيه، فهو من باب الكيفية ـ إذ حركة الذهن كيفية ـ وليس من باب الصّور والمعارف التي يحتويها الذّهن. وفي القرآن الكريم وردت مادة التفكّر مقرونة في الغالب بآياتِ الله وخلقه في كونه مثل قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُم الآياتِ لعلَّكُم تَتَفَكَّرُون﴾ [البقرة/٢١٩]. وقوله: ﴿ويتَفَكَّرُون في خَلْقِ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً﴾[آل عمران/١٩١].

فالتفكر إذن هو إعمال الذّهن في آيات الله للوصول إلى حقيقة وجوده وصفاته[٣]. والتفكر والفكر بمعنى واحد لتساوي فَكَرَ وَتَفَكَّرَ في المعنى أيضاً.

وقد استعمل الإسلاميون الفكر في هذا المعنى الكيفي المتمثّل في حركة الذهن للانتقال من المعلوم إلى المجهول، وذلك ما عبّر عنه، بتعابير مختلفة تؤدّي المعنى نفسه، كلٌّ من ابن سينا(ت ٤٢٨هـ)[٤] وفخر الدين الرازي(ت ٦٠٦)[٥] وابن خلدون(ت ٨٠٨)[٦] ولخّصها سيّد شريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) في تعريفاته بقوله: «الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول»[٧]. وفي هذا المعنى الكيفي سنستعمل لفظ الفكر خلال هذا البحث قاصدين به المنهج الذي يسلكه العقل للوصول إلى المعرفة. ويكون

---

(٢) انظر: ابن منظور ـ **لسان العرب**، والفيروز آبادي ـ **القاموس** مادة: فكر.

(٣) راجع على سبيل المثال: الزمخشري ـ **الكشاف**: ١/٤٨٨.

(٤) انظر: ابن سينا ـ **الإشارات والتنبيهات**: ١/ ٢٣ حيث يقول:«اعني بالفكر ها هنا ما يكون عند إجماع الإنسان (اي عزمه وقصده) أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه، متصوّرة أو مصدّق بها تصديقاً علميًا أو ظنيًا، أو وضعًا وتسليمًا، إلى أمور غير حاضرة فيه». وانظر أيضاً: نفس المصدر: ٢/ ٣٧٩.

(٥) انظر: الرازي ـ **المحصل**: ٦٨، حيث يقول:«الفكر هو ترتيب تصديقات يتوسّل بها إلى تصديقات أخر».

(٦) راجع: ابن خلدون ـ **المقدّمة**: ٣٩٠.

(٧) الجرجاني ـ **التعريفات**: ١٧٦.

على ذلك معنى الفكر الإسلامي: **المنهج الذي يفكّر به المسلمون، أو الذي ينبغي أن يفكّروا به**، لا ما هو شائع اليوم من أنّه المبادئ والتعاليم التي جاء بها الإسلام، أو الرّؤى والأفكار التي أثمرها المسلمون، أو نحو ذلك مما هو من باب «المحتوى» من المعارف والعلوم.

٢ـ الوحدة الفكرية

إذا كان الفكر كما حدّدناه آنفاً هو المنهج في النظر العقلي للتأدي إلى المعرفة، فإن الوحدة الفكرية بين مجموعة من النّاس نعني بها اشتراكهم في طريقة النظر العقلي، بحيث تجمع بينهم خصائص وصفات موحّدة في ذلك. وبقدر ما يكون أفراد مجموعة ما أكثر اشتراكًا في خصالهم المنهجية في التفكير بقدر ما يترابطون في وحدة فكرية، فإذا ما اتخذ كلّ منهم منهجًا في النّظر بمواصفات خاصة به انفرطت وحدتهم الفكرية، وأصبحوا أشتاتًا فكريًّا.

ويمكن القول إنّ الوحدة الفكرية لأيّة أمّة بهذا المعنى هي الركن الأساسي لوحدتها الشاملة، ذلك لأن الآراء النظرية والعملية المنظّمة للحياة هي ثمرة للمنهج الذي ينتهجه العقل للوصول إليها، فكيفما يكون المنهج تكون النتيجة من تلك الآراء رشدًا وضلالاً. وذلك ما يفسّر إلحاح القرآن الكريم الإلحاح الشديد على توجيه العقل للنظر في آيات الكون المحسوسة كمنهج فكري يفضي إلى الحقّ في معرفة الله وصفاته بصفة قطعية، وهو ما رتّب عليه علماء العقيدة أنّ المنهج الصحيح في الفكر يؤدي إلى معرفة الحق حتمًا، وهو ما قرّره إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) في قوله: «النظر الصّحيح إذا تمّ على سداده، ولم تعقبه آفة تنافي العلم حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرّم النظر»[٨]. وعلى هذا الأساس فإنّ الوحدة الفكرية بين أفراد الأمّة تفضي إلى وحدة الرّؤى والحلول في التنظيم الشامل

---

(٨) إمام الحرمين ـ الإرشاد: ٢٧.

للحياة، فإذا ما تفرّقت بهم سبل النظر واختلفت مناهجهم فيه انتهى كلٌّ إلى رؤية مخالفة لرؤية الآخر في الآراء والأعمال معًا، وتلك هي الفرقة والشتات.

والوحدة الفكرية للمسلمين هي بناء على ما تقدّم اشتراك المسلمين في الأسس المنهجية الكبرى للنّظر العقلي في شؤون الكون والحياة للوصول إلى الحقيقة التي يبنون عليها علاقتهم بالكون، وينظمون بها شؤون الحياة، وكلّ ذلك في إطار من تعاليم الدين الذي جمعهم في أمة واحدة. وإنما قيّدنا بالأسس المنهجية الكبرى لأن الطرق المنهجية الإجرائية في فروع النظر الثانوية قد لا يكون لها كبير أهمية في تشكيل الوحدة الفكرية؛ ولذلك فإننا سنقتصر تاليًا على الأسس المنهجية التي نعتبرها أركانًا في الوحدة الفكرية.

إن هذه الأركان المنهجية بقدر ما تكون شائعة بين المسلمين كسُبُل يمارسون عليها النظر العقلي بقدر ما تتحقّق بينهم الوحدة الفكرية التي تفضي إلى وحدتهم الشاملة، وبقدر ما يختلف المسلمون فيها فتتّخذ كلّ فئة منهم منهجًا في النّظر ذا صفات مخالفة لمناهج الآخرين، بقدر ما تكون بينهم الفرقة؛ لما يؤدي إليه ذلك من اختلاف في الرؤى والحلول التي تقترح لتنظيم الحياة. ولنا في تاريخ المسلمين مصداق بيّن في هذا الأمر. يتمثّل في مظاهر الوحدة التي تحقّقت للأمة الإسلامية حينما كانت منفعلة في منهاجها الفكري بالخصائص التي بثها فيهم القرآن الكريم في المرحلة الأولى من حياتها على الأخصّ، وهي خصائص كانت مشتركة بين المسلمين. ويتمثّل أيضًا في مظاهر الفرقة التي أحدثتها مناهج التفكير المستوردة من ثقافات خارجية، مثلما أحدثه فيهم المنهج اليوناني الصوري، والمنهج الصّوفي الإشراقي قديمًا ومايحدثه اليوم المنهج الغربي ذو المنزع المادي الغالب.

٣ـ عامل الوحدة الفكرية

إذا كانت الوحدة الفكرية لأمّة من الناس هي اشتراكهم في الخصال الأساسية التي عليها يجري نظرهم العقلي كما انتهينا إليه آنفًا، فما هو العامل الأساسي الذي يسبّب تلك الوحدة، فيكون النّاس مشتركين في منهج النظر، أو في خصائصه الأساسية على الأقل؟.

إنّ التشكيل المنهجي لعقل الإنسان في سعيه للمعرفة النظرية والعملية يخضع بصفة أساسية للمحتوى الأيديولوجي الذي يتوفّر عليه الإنسان. فالفكرة الأيديولوجية عن الوجود والكون ومصير الإنسان هي التي تشكّل طريقة النظر، أي هي التي تشكّل الفكر؛ ولذلك فإنّ الأمم تختلف مناهجها في التفكير باختلاف قناعاتها الأيديولوجية في الغالب. وخذ على سبيل المثال كيف أنّ أمّة اليونان كانت فلسفتها تقام على تصوّر للآلهة تستعلي فيه عن عالم الجزئيات المحسوسة، فهي لا تدبّر من أمرها شيئًا، كما أنها تقام على الإعلاء من شأن المجرّدات العقلية الروحية، والتحقير من شأن المادّة المحسوسة، فورّث ذلك فيهم منهجًا معرفيًا يقوم على التجريد والصّورية، كما تلخّص في المنطق الأرسطي الصّوري الذي أصبح سائدًا في العالم الهليني بأكمله. فلما جاء الإسلام بعقيدة تقوم على أن الله هو الخالق والمدبّر لجزئيات العالم المادّي المحسوس مباشرة، وأنّ المادّة المحسوسة تتصف بالشرف لا الخسّة باعتبارها مَجْلًى لآيات الله، ورّث ذلك فيهم منهجًا معرفيًا يقوم على الواقعية التي يتخذ فيها العقلُ الواقع المحسوس منطلقًا لمعرفة الحقيقة ولتدبير شؤون الحياة[٩]. فهذا الاختلاف في الفكر إنما هو أثر للاختلاف في القناعة الأيديولوجية، فهي العامل الأكبر في تشكيله، وخاصّة حينما تكون أيديولوجية دينية.

ولمّا كان الأمر كذلك فإن الوحدة الفكرية لأمة أو لمجموعة ما من الناس تنشأ من وحدتهم الأيديولوجية، فإذا ما كانوا على نحو موحّد أو متقارب على

---

(٩) راجع: محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**: ١٤٦.

الأقل في تصوّر حقيقة الوجود والكون ومصير الإنسان فإن منهج النظر عندهم ـ أي الفكر ـ يكون على نحو موحّد أو متقارب أيضًا؛ ولذلك فإنّه ما من منهج معرفي يسود في أمّة إلا كان بسبب من تجانس إيديولوجي فيها، فإذا ما توحدت في تغير إيديولوجي يطرأ عليها، توحدت أيضًا في منهج فكري جديد، وكذلك إذا ما تشتّتت في عقيدتها الفلسفية أو الدّينية تشتّتت أيضًا في منهجها المعرفي، وهو ما يشبه أن يكون حاصلاً اليوم في الأمة الإسلامية لمّا أصابها الغزو الثقافي الغربي فاخترق في بعض أطرافها تصوّرها العقدي، ونشأ من ذلك الاضطراب الذي نشهده في مناهجها المعرفية. و لا يمنع ما قلناه آنفًا من أن يكون أفراد يعيشون في خضم أمة ما على غير عقيدتها، ولكنهم ينسجمون معها في وحدة فكرية أو ما يشبه الوحدة الفكرية، فذلك من تأثير الانخراط الثقافي العميق، وما قلناه إنّما هو موّجه على التعميم.

والوحدة الفكرية للمسلمين لا تخرج عما كنا نقرره، بل لعلّها تكون أصدق عينة من عيناته، فعامل هذه الوحدة إنما هو العقيدة الإسلامية التي تجمع المسلمين على تصوّر موحّد للوجود والكون والمصير، وهو تصوّر خاصّ إذ يقوم على التوحيد المطلق. وهذه العقيدة الموحدّة للمسلمين أيديولوجيًا هي الموحدة أيضًا لعقولهم بتشكيلها على خصال منهجية في النظر المعرفي متجانسة، أصبحوا بها يفكرون بالطريقة نفسها، فيتوصلون إلى رؤى وحلول متجانسة في تدبير الحياة، فلقد تقاطر لاعتناق هذه العقيدة أقوام انسلخوا من عقائدهم وثقافاتهم الدينية والفلسفية المختلفة، فإذا بهذه العقيدة الجديدة تحدث فيهم ثورة منهجية في النّظر أفضت بهم إلى وحدة في الفكر تقف عليها فيما أثمروه من مؤلفات وفنون وعمران، واستوى فيها من كان منحدرًا من جاهلية أو وثنية أو مسيحية أو مجوسية. إنها العقيدة الإسلامية. فهي العامل الذي وحدّ الفكر الإسلامي على خصال منهجية تُمَثِّل أركان الوحدة الفكرية بين المسلمين، وبقدر ما تكون هذه الخصال مشتركة بينهم بقدر ما تتحقق الوحدة الفكرية فيهم، وبقدر ما تضعف فإنها تضعف.

فما هي هذه الأركان الأساسية للوحدة الفكرية بين المسلمين؟.

٤ـ أركان الوحدة الفكرية للمسلمين

إن العقيدة الإسلامية كما جاءت معروضة في القرآن الكريم والحديث الشريف تُحدث في معتنقيها مجموعة من الخصال الفكرية ذات الصفة المنهجية، من شأنها أن تشكّل في مجموعها مظهرًا من الوحدة الفكرية تبدو آثارها بيّنة التجانس في الحلول النظرية والعملية التي يعالج بها المسلمون حياتهم في مختلف مظاهرها. وإذا كانت هذه الخصال التي سنعرضها تاليًا من طبيعة العقيدة الإسلامية الموحدة أن تفضي إليها موحدة بين معتنقيها، فإن ذلك لا يقتضي بالضرورة أن المسلمين في الواقع قد كانوا دومًا مُوحَّدين فيها، بل شهد تاريخهم فترات توحّد في ذلك، كما شهد فترات اضطراب وتشتّت. ولا شكّ أن عمق الالتزام بالعقيدة الإسلامية هو العامل الأكبر في تحقيق التوحُّد الفكري، ولكن عوامل أخرى مهمّة أيضًا لها دور كبير في ذلك، مثل عامل حرية الرأي كما سنبيّنه بعد حين. أما أهمّ أركان الوحدة الفكرية التي تنشئها العقيدة فهي التالية:

(أ) شمول النّظر

والمقصود به توجّه العقل في بحث القضايا توجّهًا شاملاً بتناولها من جميع جوانبها، واستجماع جميع المعطيات المتعلّقة بها ضمانًا في ذلك للوصول إلى الحقّ فيها، فإن تقصّي المعطيات في موضوع البحث، واستجماع كلّ ما له علاقة به عند النظر فيه من شأنه أن ينير السبيل في كشف حقيقته. أمّا النظر الجزئي المقتصر على بعض المعطيات والجوانب فإنه يفضي في الغالب إلى الرأي المنقوص، ولا يكشف الحقيقة الكاملة.

وفي العقيدة الإسلامية ما يربّي العقل على هذا المنهج الشامل. فالتعاليم الإسلامية تعاليم شاملة في البيان لما هو كائن في حقيقة الوجود وما

ينبغي أن يكون في حياة الإنسان. والقرآن الكريم يوجّه الذهن للنظر في الكون نظرًا شاملاً من حيث خلقه ونظامه وحركته وتركيبه، للكشف عن قوانينه في ذاته، وعن دلالته على ما وراءه من حقيقة، كما يوجّه إلى النظر في تاريخ الأمم بمثل ذلك الشمول أيضاً.

ومن هذا الشمول في العقيدة، وهذا التوجيه القرآني إلى النظر الشامل تأسّست بالفعل في العقلية الإسلامية صفة من شمول النظر أصبحت خاصيّة من خصائص الفكر الإسلامي نقف عليها بوضوح في التراث العلمي للمسلمين بجميع فروعه. وخذ إليك مثالاً في ذلك صنيع المفسّرين وشُرّاح الحديث كيف أنهم في سبيل الوصول إلى حقيقة المراد الإلهي يستجمعون المعطيات اللّغوية، والبيانية، والتاريخية المتمثلة في أسباب النزول، والحكمية المتمثلة في المعارف الرياضية والعلمية الكونية، ثم يستخدمون كلّ ذلك في شمول بديع للوصول إلى الحقيقة، على نحو ما نراه في تفسير الرّازي الذي استخدم فيه جلّ علوم عصره في سبيل الكشف عن الحقيقة القرآنية. وقد وصف خاصية الشمول هذه خير وصف طاش كبرى زاده في مستهلّ موسوعته في إحصاء العلوم الإسلامية حينما بيّن أن المسلمين بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة: الوجود العيني في الواقع، والوجود الصوري في الذهن، والوجود اللفظي في العبارة، والوجود الخطي في الكتابة. ثم جعل ذلك أساسًا في إحصائه للعلوم[١٠].

ومن البيّن أن صفة الشمول في النظر صفة موحدّة بين الناظرين؛ ذلك لأنها تضمن إلى حدّ كبير وحدة الرؤى فيما يرام الوصول إليه من حقيقة علمية، أو حلول للمشاكل العارضة في مجريات الحياة، فتنخرط إذن كلّ الجهود في اتجاه واحد ضمن حركة التعمير. أما المنهج الجزئي الذي يغفل عن كثير من المعطيات فإنه ينتهي إلى الخطأ في التقدير، ويكون بذلك سببًا في الفرقة.

---

(١٠) راجع: طاش كبرى زاده ـ مفتاح السعادة: ١/ ٧١ وما بعدها.

ولعلّ الفُرقة التي أحدثها الخوارج بانشقاقهم عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم بثوراتهم المتتابعة بعد ذلك لم تكن إلا بسبب من منهج جزئي في النظر استخدموه في فهم القرآن وتطبيق أحكامه، واقتصروا فيه على ظواهر الألفاظ، وأغفلوا كثيرًا من مقتضيات الفهم والتطبيق، فأدى بهم إلى تكفير المخالفين لهم من المسلمين، ورتّبوا على التكفير الثورات والمقاتل. وللخوارج أشباه اليوم في استخدام المنهج الجزئي في الفهم يفضي بهم إلى إحداث الفرقة بين المسلمين[11].

ب ـ المؤالفة والتوحيد:

والمقصود به توجه العقل في البحث عن الحق بحيث يؤالف بين المعطيات التي يتوفر عليها، ويردّ بعضها إلى بعض بحسب التماثل والتشابه، ويوحدها في معيار دلالي يكون أساسًا [illegible] واحد تنخرط فيه جهود الفهم والتعليل، وتنبني على أساسه الرؤى والحلول. إن هذه الخاصية تضمن أن تكون الأحكام المعرفية موحدة المعيار فتنسجم نتائجها ولا تتناقض سواء كان ذلك في المعرفة الكونية بما تقوم عليه من وحدة القواعد في التجريب، أو في المعرفة الشرعية والإنسانية بما تقوم عليه من وحدة المبدأ والغاية، أمّا إذا كان العقل يتحرك في المعطيات المتاحة بثنائية في المعيار وبغفلة عن الرابطة الجامعة بينها فإنه يصل إلى نتائج وأحكام يعتريها التضارب ويجانبها الصواب في كثير من الأحيان.

وفي العقيدة الإسلامية مايشكّل العقل على هذا النحو من المؤالفة والتوحيد في النظر، حيث إن هذه العقيدة تقوم على التوحيد المطلق. فكل ما في الكون مبدؤه واحد على كثرة أنواعه وتغايرها، ونظامه في التركيب والحركة، والظهور والاختفاء يجري على قانون واحد، وسيرورته تتجه إلى غاية واحدة، ذلك هو الله المبدئ والمنظم والمعيد. وحياة الإنسان في مختلف تصاريفها تتجه

(11) يظهر المنهج الجزئيُ للخوارج بوضوح في المحاورة التي أجراها معهم عبدالله بن عباس بتكليف من علي رضي الله عنهم لاقناعهم بالحق. راجع هذه المحاورة: المقدسي ـ البدء والتاريخ: ٥/٢٢٣، وراجع ايضًا محاورة مشابهة بينهم وبين علي رضي الله عنه في: البغدادي ـ الفرق بين الفرق: ٥٨.

إلى وجهة واحدة هي تحقيق الخلافة في الأرض بالعبودية لله. فهذا المعيار الموحدّ الذي تقوم عليه العقيدة الإسلامية من شأنه أن يكيّف عقل المؤمن بها على نحو من المؤالفة والتوحيد في الفهم والتعليل والحكم.

وقد بدت هذه الخاصية المنهجية جلية في الفكر الإسلامي على عهد ازدهاره، حيث يبدو جليًا أن العلوم الإسلامية كلّها ماكان منها مبتدأ وما كان منها مقتبسًا صيغت في نشأتها وتطورها لخدمة القرآن ومضامينه التوحيدية، فما من مبحث شرعي أو إنساني أو كوني إلاّ كان فيه العقل الإسلامي مشدودًا في حركته إلى غاية واحدة هي تحقيق مقتضيات التوحيد في حياة الناس. وقد أورد في ذلك كل من طاش كبرى زاده وابن خلدون في تصنيفهما للعلوم توضيحات على قدر كبير من الأهمية في هذا الشأن[12].

وفي هذه الخاصية المنهجية أثر توحيدي بيّن للفكر، فاعتماد المؤالفة بين المعطيات، وانتهاج المبدأ الموحد في التحليل وفي الإنشاء الغائي، من شأنه أن يفضي إلى النتائج المشتركة أو المتقاربة، وإلى الأحكام والحلول المنسجمة. فينخرط إذن كلّ من جمعهم هذا المنهج في الوجهة نفسها، ويتحركون إلى الغاية نفسها في تحقيق الحياة. وذلك ما بدا جليًا في الفعل الحضاري الإسلامي على عهد ازدهاره، فقد انسجم هذا الفعل بين المسلمين من أقصى البلاد إلى أدناها حتى أن المسلم ليستهلّ حياته في التعمير بالأندلس علماً أو فنًا أو صناعة، ثمّ ينطلق إلى ما وراء النّهر ليواصل هناك ما بدأه دون أن يصاب باضطراب أو إحباط، بل كثيرًا ما يزداد ازدهارًا وإبداعًا، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تحصى. أما ازدواجية المعيار في التحليل والغاية فهي التي تورّث الاضطراب والتدابر وتفضي إلى الفرقة، ولا أظهر في ذلك من الاضطراب الحاصل اليوم بين المسلمين بسبب ما أصابهم من ازدواجية المعيار بين قيم التوحيد، وبين ما تسرّب إليهم من قيم الغرب. وما تجري عليه حياتهم الاجتماعية من أحكام وقوانين مصداق بيّن لهذا الاضطراب.

---

(١٢) انظر: ابن خلدون - المقدمة: ٤٠١، ٤٥٧، وطاش كبرى زاده - مفتاح السعادة ٥٩٨/٢.

(ج) الواقعية

ومعناها أن يتخذ العقل في حركته لمعرفة الحق منطلقًا له من الواقع، سواء أكان واقعًا كونيًّا أو نفسيًّا أو تاريخيًّا، فيكون ذلك الواقع هو المعطى الأساسي في التّحليل للوصول إلى حقيقة ما هو كائن، أو تقدير ما ينبغي أن يكون، إمّا بالانتقال من الظواهر الحسيّة الكونية إلى قوانينها وسننها الكليّة بطريق التجريب، أو بالانتقال من الآيات والشواهد المادية إلى دلالاتها الغيبية في الخلق والتدبير، أو بالانتقال من واقع الحياة الإنسانية التاريخي والآني للانتقال إلى تقدير ما ينبغي أن يكون من وجوه الصّلاح والرّشد. ويناقض هذه الخاصية المنهجية خاصية الصّورية، وهي أن يكون منطلق العقل في حركته المعرفية الصّور المجرّدة، يؤلّف بينها في معزل عن الواقع ليصوغ منها شروحًا للوجود، أو رؤى إصلاحية يسقطها على حياة الناس. وقد كانت تلك خاصية الفكر اليوناني كما أشرنا إليه آنفًا.

وقد جاء القرآن الكريم يصوغ الفكر الإسلامي صياغة واقعية فيما يعتبر بحقّ ثورة منهجية مشهودة في تاريخ الفكر الإنساني، فقد وجّه العقل في سبيل إدراك حقيقة الغيب وسنن الكون إلى مظاهر الطبيعة المادية، وواقع النفس الإنسانية، كما قال تعالى: ﴿**سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِم**﴾ [فصلت/٥٣]. ووجّهه في سبيل صياغة الحياة صياغة صالحة إلى الواقع التاريخي للأمم، والواقع الآني في حياة الناس فقال تعالى: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الأرضِ فانظروا كيفَ كَانَ عاقِبَةُ الذِينَ مِنْ قَبْلِ**﴾ [الروم/٤٢]. وقال: ﴿**انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهم علَى بعضٍ وَلَلآخِرةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وأكبرُ تفضيلاً**﴾ [الإسراء/٢١].

وبهذا التوجيه القرآني نشأت لدى المسلمين خاصية في الفكر جعلت الواقع الكوني والإنساني منطلقهم لكلّ معرفة، فنشأت من ذلك علوم الطبيعة التي أثمرها المنهج التجريبي، ونشأت علوم النفس من النظر في الواقع النفسي للإنسان، ونشأت علوم الأحكام الفقهية تقدّر ما ينبغي أن يكون بالانطلاق مما هو كائن من حياة النّاس من أوضاع وأعراف وعادات. وكانت

هذه الواقعية أساسًا للمنهج التجريبي الحديث الذي قامت عليه الحضارة الغربية حينما نقله روجر بيكون (Roger Bacon) عن التجريبيين الإسلاميين[13].

ومن البيّن أنّ الواقعية عامل وحدة فكرية؛ إذ بها يتم الاحتكام إلى الواقع الموضوعي، فتتوحد المعطيات بين الناظرين، وينفسح مجال واسع للاتفاق في النتائج. أما المنهج الصّوري فإنه كثيرًا ما يفضي إلى تضارب في الرؤى لانطلاقه من معطيات افتراضية تُداخلها الذاتية أحيانًا كثيرة، ذلك ما يظهر عند أهل اليونان في كثرة مذاهبهم في تفسير الوجود وأصل الكون. ولمّا تأثر بمنهجهم الصوري زمرة من المفكرين الإسلاميين مثل الفارابي وابن سينا فإنهم أحدثوا في الفكر الإسلامي نشازًا عن تيّاره الواقعي العام. ويظهر في الأمّة الإسلامية بين الحين والآخر جماعات تجنح بهم الصورية والمثالية في الفكر، فيبنون رؤى في الإصلاح تقفز على واقع الناس، وتصاغ من الأماني والمبادئ المجرّدة، فتكون دعواتهم في كثير من الأحيان مظهر قلق واضطراب في الأمة، ولا يخلو واقعنا الحالي من نماذج من هذه الجماعات.

(د) النقديّة

ومعناها أن يسلك العقل في حركته المعرفيّة مسلكًا يجمع فيه بين المتقابلات من الآراء، ويقابل بين الاحتمالات المختلفة، ثم يمحّصها ويختبرها على أساس ذلك التقابل، فإنّ هذه المقارنة والنقد عامل مهمّ في ترشيد الفكر للوصول إلى الحقّ.

والقرآن الكريم في عرضه للعقيدة الإسلامية يربّي العقول على صفة النقدية؛ ذلك أنّه كثيرًا ما يقابل العقيدة الصحيحة التي يعرضها بأضدادها من العقائد الفاسدة التي يجادل بها أصحابها، ويوازن بين المعتقدين، ثمّ يمحّص

---

(١٣) انظر: محمد إقبال ـ **تجديد التفكير الديني في الإسلام**:١٤٨ وما بعدها.

الحق من الباطل فيدحضه بالحجّة، ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ عُزَيرٌ ابنُ الله وَقَالَتِ النصَارَى المَسِيحُ ابنُ اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِم يُضَاهِئُون قولَ الذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُم الله أَنَّى يُؤْفَكُون﴾ [التوبة/ ٣٠]. وقوله تعالى: ﴿وإِذَا قِيلَ لَهُم اتبِعُوا مَا أَنْزَلَ الله قَالُوا بل نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيطَانُ يَدعوهُم إِلَى عَذَابِ السَّعِير﴾ [لقمان/ ٢١].

ومن هذا التوجيه القرآني تكوّنت لدى المسلمين صفة من المقارنة والنقد استطاعوا بها أن يستوعبوا علوم الأوائل، ما كان منها موافقًا لعقيدتهم وما كان مخالفًا، وأن يضعوها على بساط البحث والتّمحيص والمقابلة مع التعاليم الإسلامية دون استنكاف أو استبعاد لشيء منها، ثمّ كرّوا عليها بالنقد فصحّحوا الصحيح وزيّفوا الزائف، وهو ما يبدو جليًّا في صنيع أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في كتابيه مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، وصنيع الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في كتابه نقض المنطق على وجه الخصوص، وفي كثير من كتبه الأخرى.

وحينما يحدث لسبب أو لآخر ضيق في الأفق الفكري عند بعض الفئات الإسلامية فلا تتّسع عقولهم للآراء المخالفة لمعتقداتهم فإنّ الفكر عندهم يصبح خطيًّا لا يستوعب إلا الرأي الواحد، وهو بالتالي يرفض الرأي المخالف، وهو ما يسبب الترافض بين المسلمين فتكون الفرقة والتشتّت. وليس التعصّب المذهبي الضيّق الذي ابتلي به المسلمون في فترات تاريخهم المنحدرة على الأخصّ إلا مظهرًا من مظاهر ذلك، ولا يعدم زمننا هذا شيئًا منه أيضًا، كما يبدو في هذا الترافض المذهبي الذي نشط في العقد الأخير نشاطًا بيّنًا.

(هـ) الموضوعية

وتعني أن يتجرد العقل في سعيه إلى الحقيقة من العوامل الذاتية التي تعطّل فطرته الملهمة بالصواب، ويتعامل مع موضوع النظّر كمعطى خارجي

مستقل، تقود عناصره الذاتية بهذا التعامل المجرد إلى الحقيقة.

وقد كان من دأب القرآن الكريم أن يدعو الناس إلى تحرير العقول عند النظر من العوامل الذاتية التي تحجب الحقيقة. وأهمّ هذه العوامل عامل الهوى الذي جاء فيه نهي متكرّر ومؤكّد مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَن تَعْدِلُوا﴾ النساء/ ١٣٥]. وقوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص/ ٣٦] وعامل الموروث التقليدي للآباء الذي جاء فيه أيضًا نكيرٌ شديد في تمثيل قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ. قُلْ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ [الزخرف / ٢٣ ــ ٢٤]

وحينما يستبعد الناس في منهاج المعرفة العوامل الذاتية، ويحتكمون إلى الموضوع بحسب معطياته فإنهم يتوصلون إلى الرؤى والأحكام الموحدة التي يفرضها الموضوع، ويشكّل ذلك بينهم قاعدة مشتركة في تدبير حياتهم. وقد كان ذلك وضعًا للمسلمين في فترات من تاريخهم على عهد الازدهار خاصّة، حيث اشتركوا في الوصول إلى المبادئ الأساسية المنظّمة للحياة، كالمبادئ الفقهية في التعبّد والمعاملة والسياسة الشرعية، ولم يكن اختلافهم فيها إلا فرعيًا جزئيًا بسبب تفاوت المعطيات لا بسبب العوامل الذاتية. ولكن طرأت عليهم في بعض الأزمان طوارئ من المعايير الذاتية أفسدت إلى حدّ كبير وحدتهم الفكرية. ولعلّ أوضح مَجْلًى لذلك ما أشاعه التّصوف لمّا فشا في الأمة من ذاتية في المعرفة لا تنضبط بقاعدة، فتفرّقت بهم السبُل في تنظيم الحياة. وما نراه اليوم من تقليد للمعايير الغربية عند بعض الفئات الإسلامية يبعد هو أيضًا هذه الفئات عن النظر الموضوعي الصحيح فيحدث بين المسلمين ضروبًا من الفرقة والتشتّت.

إنّ هذه الأركان المنهجية الخمسة هي التي نحسبها تشكّل وحدة الفكر

بين المسلمين، فإذا ما تحقّقت في أذهـانهم وتطبّعت بهـا عقولهم، أصبحـوا يصدرون في النظر إلى الأمـور، وفي معالجـة طوارئ المشـاكل، وفي تقـدير الحلول والأحكام عن قاعـدة مشتركـة من هذه المبـادئ الخمسة. فتتـوحّد أو تتقارب النتائج والتقديرات، وتتوحّد تبعًا لذلك إرادة الفعل. والعقيدة الإسلامية بمعناها الموسع كما جاءت معروضة في القرآن الكريم والحديث من شأنها أن توحّد الفكر الإسلامي على هذه المبادئ الخمسة، ولكن قد لا يكون تأثيـرها المنهجي الموّحد بيّنا فاعلاً إلا بتوافر شروط منشطة، من بينها حـرية الـرأي، فكيف تكون حرية الرأي عاملاً في الوحدة الفكرية؟.

الفصل الثاني

حرية الرأي والوحدة الفكرية للمسلمين

١ ـ حريّة الرّأي

يطلق الرّأي على النّظر العقلي لأجل المعرفة، كما يطلق على ما يتوصّل إليه العقل من اعتقاد بعد النظر[١٤]. وسنستعمل الرأي في هذا السّياق بالمعنيين معًا: جهد العقل في البحث المعرفي، وثمرة ذلك الجهد من الأحكام.

وإذا كان الرأي بهذا المعنى عملاً ذاتيًا يقوم به الإنسان فيما بينه وبين نفسه، فيندفع بعقله إلى التأمّل والبحث حتى يصل إلى حكم معرفي، فما المقصود بحريّة الرأي، والحال أن الإنسان يبدو حرًّا في رأيه بالطبع دون أن ينتزع حريته نازع؟ والجواب أنّ مدلول حرّية الرأي كما نستعمله في هذا السيّاق، وكما هو شائع في الاستعمال العام يتجاوز البعد الفردي في علاقة الإنسان بنفسه ليعني بالأساس بعدًا اجتماعيًا يشمل عنصرين مهمين.

الأول: حريّة الإنسان في طرق النظر العقلي وأساليبه دون أن تفرض

---

(١٤) انظر: ابن منظور، لسان العرب، والفيروز آبادي، **القاموس**،مادة: راي.

عليه من الآخرين معطيات وأدوات من شأنها أن تؤدي به إلى الخطأ، أو يلزم بسلوك طرائق معينة من شأنها أن توصله إلى نتيجة مبتغاة سلفًا، حقّا كانت أو باطلاً، فإذا كان شيء من ذلك فإنّه يعتبر وجهًا من وجوه السّلب لحرية الرأي لما فيه من توجيه مسبق من الآخرين إلى رأي معيّن قد لا يصل إليه الناظر لو ترك حرًّا في النظر، بل قد يصل إلى ضدّه. وهذا المسلك في سلب الحرية هو مسلك فرعون مع ملئه حينما جمعهم ليقنعهم بقتل موسى، ولكنّ رجلاً مؤمنًا كان حاضراً أدلى بمعطيات تفضي إلى تخطئة القتل، فقاطعه فرعون متّجهًا إلى الملأ بقوله: ﴿مَا أُرِيكُم إِلاَّ مَا أَرَى وَمَا أَهدِيكُم إِلاَّ سَبِيلَ الرَّشَاد﴾ [غافر/ ٢٩]. مبعدًا عنهم معطيات الرجل المؤمن، ملزمًا إياهم بمعطياته هو ليصلوا إلى النتيجة التي يبتغيها(١٥). وهذا المسلك الفرعوني نشهد له نظائر كثيرة اليوم، خاصّة فيما يقوم به الإعلام المزّيف.

والثّاني: حرية الإنسان في الإعلان عن الرأي الذي توصّل إليه بالنظر والبحث، وإشاعته بين الناس، والمنافحة عنه والإقناع به. ولعلّ ذلك هو الوجه الأهّم في حريّة الرأي، وهو المعني أكثر من غيره في الاستعمال الشائع، إذ ما قيمة رأي يبقى حبيس الخاطر ولا يكون له في مجرى الحياة تأثير بأن يتبناه المجتمع ويعمل به؟ ومن ثمّ فإن الحرية فيه تعني أن يكون طريقه إلى النّاس سالكًا بانعدام كلّ المعيقات التي تعيق التعبير عنه من قبل صاحبه، أو سيرورته إلى الآخرين، أو وسائل دعمه والإقناع به. وإن وقع شيء من ذلك فهو يعتبر تقييدًا لحرية الرّأي.

وربّما اعتُبر من حريّة الرأي ارتفاع الموانع الذاتية التي تعوق العقل عن النّظر الموضوعي الموصّل إلى الحقّ، وخاصّة منها مانع الهوى، ومانع الموروث من التقاليد والعادات، فإنها تعتبر جميعًا قيودًا لحريّة النّظر توجّه العقل إلى نتائج تشبه أن تكون محدّدة سلفًا. وإذا كانت حرية الرأي بالمعنى الأول والثاني تندرج ضمن المسؤولية الاجتماعية، فإنها بهذا المعنى مسؤولية

---

(١٥) راجع: ابن عاشور ـ **التحرير والتنوير**: ٢٤/١٣٣.

اجتماعية فرديّة مشتركة، إذ للمجتمع مدخل في جعل العادات والتقاليد قيدًا على الحرية في الرأي.

ومن المهمّ أن نلاحظ أن الحرية في الرأي ليست منحصرة في رأي يثمره صاحبه ابتداء بنظره الشخصي، ولكنّها تتعدّى ذلك إلى رأي يتلقّاه الإنسان من غيره، فيعبّر عن قبوله واستصوابه، ويسعى به ليقنع به الناس، ويشيعه فيهم، فكلّ ذلك يندرج ضمن حريّة الرّأي.

ولا شك أن لحريّة الرّأي قيودًا وضوابط منهجية مثل التحرّي في المعطيات وفي المسالك المبلّغة إلى الحقّ، والإخلاص في إرادة النّفع العام، وإلا انقلبت إلى ضروب من المغالطة والتغرير والأنانية، كما أن لها قيودًا أخلاقية مثل الصّدق في تبليغ الرأي ونقله، والحسنى في الإقناع به، وإلا انقلبت كذبًا وغشًا وتجريحًا ولجاجة، فتخرج إذن عن الدائرة التي رسمت لها في الاستعمال الشائع، وما نعتمد في هذا السياق هو الحرية بتلك الضوابط والقيود.

٢ـ الأصل الشرعي لحرية الرأي

جاءت التعاليم الإسلامية تشرّع لحرية الرأي لا على أساس أنّها حقّ مباح من حقوق المسلم فحسب، ولكن على أساس أنها واجب عليه أيضًا. ولكثرة ما جاء فيها من طلب مشدّد يمكن أن نعتبرها ترتقي في سلّم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة. فهي مقصد ضروري من مقاصد الشريعة.

وإذا كان أول ما نزل من القرآن الكريم وهو آيات سورة العلق نزل يؤسّس المبادئ الكبرى في العقيدة الإسلامية مثل وجود الله، ومبدأ الكون ومصيره، فإننا نجد من بين ذلك تشريعًا لحريّة الرأي تضمّنه قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الذي يَنْهَى عَبْدًا إذَا صَلَّى. أَرَأَيْتَ إنْ كَانَ عَلَى الهُدَى. أَوْ أَمَر بالتقوى﴾ [العلق/ ٩ ـ ١٢]. ففي هذا القول تعجّب إنكاري يتضمن التوبيخ

والنهي لذلك الذي ينهى النبي ﷺ عن الصّلاة فيعطّل حريته في الاعتقاد والعبادة وينهاه عن أن يهدي الناس بالمعتقد الجديد، ويدعوهم إلى مقتضياته من التقوى، فيحول دون حريّة تبليغ الرأي والإقناع به(١٦). ويكفي إدراج مبدأ حرية الرأي ضمن أوّل القرآن نزولاً(١٧) دلالةً على مكانته في سلّم التشريع الإسلامي.

وقد تقرّر في التعاليم الإسلامية أن حرية الرأي هي المدخل المعتبر إلى الإيمان الحقّ، فلا يكون الإيمان بالعقيدة إيمانًا كاملاً في ميزان الدين إلا إذا انبنى على حرية فكرية تتيح التدبّر الذاتي في غير توجيه من مؤثرات خارجية من موروثات الآباء، أو توجيهات الآخرين، وتثمر اقتناعًا مبنيًا على حرية النظر، ولهذا اعتبر بعض علماء العقيدة إيمان المقلّد ليس بإيمان، واعتبره كثيرون إيمانًا منقوصًا(١٨). وهذا تشريع لحرية الرأي في معناه الثالث الذي أوردناه آنفًا، وهو الحرية من العوائق الذاتية المعطلة، وسطوة الموروث على النفس واحد منها.

وكذلك الأمر بالنسبة للحرية في الرأي بمعنى توفّر الظروف والمعطيات والطرق التي تمكن من النظر الحر، وانتفاء ما يضادّها من المعيقات المفروضة. فقد جاء في القرآن تشريع فيها بوجوب توفيرها والسعي في طلبها ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الذِينَ تَوَفَّاهُم الملائكةُ ظالمي أنفسِهِم قَالُوا فيم كُنْتُم قَالُوا كنّا مستضعفين في الأرض قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرضُ الله وَاسِعة فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأولئكَ مَأوَاهُمْ جَهَنَّمُ وسَاءَت مَصِيراً﴾ [النساء/ ٩٧]. فمن

---

(١٦) راجع: البيضاوي ـ **انوار التنزيل** ٧٤٦، وابن عاشور ـ **التحرير والتنوير**: ٣٠/ ٤٤٧.

(١٧) لم تكن هذه الآيات نازلة مع الآيات الخمس الأولى من السورة التي كانت اول القران نزولاً، ولكنها كانت على ارجح الاقوال اول ما نزل بعد فترة من نزول الآيات الأولى. راجع: ابن عاشور ـ المصدر السابق: ٣٠/ ٤٤٤.

(١٨) راجع أقوال العلماء في ذلك في: البغدادي ـ **اصول الدين**: ٢٥٤، واللقاني ـ **شرح الجوهرة**: ٣٦.

معاني هذه الآية استحقاق العقاب لهؤلاء الذين رضُوا بالمقام في دار الكفر بما فيها من موانع تعوق عن التفكير في ترتيب شؤون الحياة على أساس الإيمان. فضلاً عن الصدع بالرأي في ذلك، ولم يعملوا على التحّرر من هذه الموانع بالهجرة إلى حيث تتوفّر الظروف التي تنفسح فيها حرية التفكير والتدبير.

وقد جعل القرآن الكريم حريّة الرأي بمعنى الصدع به وإفشائه بين الناس أساسًا من أسس الاجتماع في قيام الأمّة، والحفاظ عليها، وتمكين وحدتها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ منكُم أمَّةٌ يَدْعونَ إِلَى الخَيْرِ ويأمُرُونَ بالمَعْرُوف ويَنْهَون عن المُنْكَرِ وأولَئِكَ هُمُ المُفْلِحُون. ولاَ تَكُونُوا كالذِينَ تفرّقُوا واخْتَلَفُوا من بعدِ مَا جَاءَهُم البَيِّنَات﴾ [آل عمران/ ١٠٤-١٠٥]. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو صميم حرية الرأي في تبليغه والاحتجاج له. وقد بيّن الرسول ﷺ أنّ تعطيل هذه الحرية أو الزهادة فيها يفضي إلى الانقطاع في وحدة الأمة، والانقطاع في صلة العباد بالله، فقال في ذلك: «لتأمرن بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطرًا أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض ثم تدعون فلا يُستَجاب لكم»[١٩]. وعلى صعيد الممارسة العملية جاءت السيرة النبوية حافلة بالتطبيقات المثلى لمبدأ حريّة الرأي تحريرًا للعقول من العوائق الذاتية، وتحريرًا لها من العوائق الخارجية الموجهة إلى الباطل، وإتاحة لسبل التعبير والإقناع. وكتب السيرة طافحة بالنماذج العالية من ذلك كله[٢٠].

وليس التشريع الإسلامي في تشريعه لحرية الرأي غفلاً من بيان الضمانات التي تحول دون الانحراف الذي تخرج به عن طبيعتها فتتعطل عن تحقيق دورها المقصود. بل أحاط هذا الحق والواجب في الوقت نفسه بجملة

---

(١٩) أخرجه أبو داود في الملاحم، رقم: ٤٣٣٦.

(٢٠) راجع عرضًا وافيًا لهذه النماذج في: محمد يوسف مصطفى - **حرية الراي في الإسلام**:: ٦٨ وما بعدها. وراجع فيه أيضًا تأصيلاً شرعيًا لحرية الراي بصفة عامة: ٤٤ وما بعدها.

من القيود التي تعصمه من الانحراف، منها ما هو منهجي مثل التحري في تقصّي المعطيات، وفي فهمها وتمثّله حقيقتها قبل بناء الرأي عليها وإعلانه في الناس، وهو ما يفيده قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قومًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُم نَادِمِين﴾ [الحجرات/ ٦]. وقوله: ﴿وإِذَا جاءهم أَمْرٌ من الأَمْنِ أو الخَوْفِ أَذَاعوا بِهِ ولَوْ رَدُّوه إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أولِي الأَمْرِ مِنْهم لعَلِمَهُ الذِينَ يَسْتَنْبِطُونَه مِنْهم﴾ [النساء/ ٨٣]. ومثل حسن الإقناع والتجمّل فيه، كما يفيده قوله تعالى: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى. فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أو يَخْشَى﴾ [طه/ ٤٣ - ٤٤].

ومنها ما هو أخلاقي مثل الامتناع عن الإيذاء والتجريح كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الذين يَرْمُونَ المُحْصَنَات الغَافِلات المُؤمِنات في الدُّنيا والآخرة ولَهُم عَذابٌ أليم﴾ [النور/ ٢٣]. ومثل تحاشي المبالغة في المدح التي قد تنقلب نفاقًا، فقد قال النبي ﷺ لرجل أثنى على رجل عنده: «ويلك، قطعت عنق صاحبك، مرارًا» ثم قال: «من كان منكم مادحًا أخاه لا محالة فليقل: أحسب فلانًا، والله حسيبه. ولا أزكي على الله أحدًا، أحسبه كذا وكذا، إن كان يعلم ذلك منه»[٢١].

يتبيّن ممّا سبق أن التشريع الإسلامي لمبدأ حرية الرأي في أصل مقصده، وفي الضمانات التي أحيطت به، هو مبدأ من أهمّ أغراضه حفظ الوحدة الإسلامية الشاملة، ومن بينها وحدة الفكر. ولكي تكون حريّة الرأي محققة لوحدة الفكر بين المسلمين ينبغي أن تحقّق الصّفات المنهجية الخمس التي عرضناها آنفًا، وحسبناها أركانًا لوحدة الفكر، فكيف تكون حرية الرأي محققة لكلّ واحد من تلك الأركان حتى تنتهي إلى وحدة الفكر بين المسلمين؟ ذلك ما نبيّنه تاليًا منبهين إلى أننا سنعتمد في ذلك طريقة من عنصرين: أولهما

---

(٢١) أخرجه البخاري في: كتاب الشهادات باب إذا زكى رجل رجلًا. وراجع في هذه الضمانات المرجع السابق: ٣٩، ١٣٢، وما بعدها.

بيان نظري يثبت كيف أن حرية الرأي إذا كانت سنّة متداولة بين المسلمين تفضي إلى تربية العقول على تلك الصفات المنهجية التي هي أركان الوحدة الفكرية. والثاني الاستشهاد على ذلك بشواهد من تاريخ الأمّة الإسلامية أو من واقعها الراهن.

٣ـ حرية الرأي وشمول النّظر

إن حرية الرّأي في بعديها الفردي والاجتماعي من شأنها أن ينشأ عنها صفة من شمول التوجّه في النظر المعرفي إلى جميع مادّة المعرفة، ومن شمول الاستجماع للمعطيات في النّوازل والقضايا المعينة التي يقصد العقل إلى كشف الحقّ فيها.

فإذا ما تحرّر الإنسان من الموجّهات الذّاتية التي توجّه عقله إلى النتائج المسبقة مثل موروث العادة والتقليد، ومثل سطوة الأهواء، وإذا ما تحرّر أيضًا من الموجهات الخارجية التي تفرض عليه معطيات معينة، أو أسلوبًا معينًا في البحث، فإنه يكون منطلقًا بغير حدود، فيجمع من المعطيات المختلفة كلّ ما من شأنه أن ينير سبيل الحقّ. ويتخذ من الطرق والأساليب كلّ ما من شأنه أن يوصّل إلى العلم، وينفتح عقله عند مباشرة التدبّر على اتجاهات شتّى يقتنص منها المادّة الصّالحة للبحث، والشواهد المبلّغة إلى الحكم الصّحيح.

وكذلك إذا ما أتيحت فرص الإعلان عن الرأي والتبشير به والدّفاع عنه، فإنّ ذلك سيكون من شأنه أن يحدث مناخًا حواريًا تتقابل فيه الآراء، وتتصارع فيه الحجج، فينكشف من المعطيات والطرق بذلك ما كان مستورًا بستار الغفلة، أو محجوبًا بسبب من الأسباب، فيضاف إلى ما كان العقل قد جمعه واعتمد عليه في النظر، وربما أدّى إلى تعديل في نتيجة البحث، وربما أدّى إلى أحكام جديدة أصلًا.

من كلّ ذلك تتربّى العقول على الشمول في سعيها المعرفي، فتلتقي في صعيد واحد من المعدّات المبلّغة إلى الحقّ، وفي سبل متساوية أو متشابهة من

السبُل المؤدية إليه. وفي مقابل ذلك كلّه فإن تقييد الحرية في أي مستوى من مستوياتها الثلاثة، من شأنه أن يقصر حركة العقل في نمط معيّن من المعطيات، وأن يوجهها في وجهة محدّدة، فيتطبّع بالجزئية في النظر، وتختلف النتائج تبعًا لذلك اختلافًا كبيرًا، ثم إذا عطلت حرية التعبير والحجاج آنكفأت العقول على جزئيتها، فتستحكم بالإنغلاق، وتنعدم فرص التعديل والتصحيح مما يزيد من الفرقة والتدابر بينها.

وقد كان الرسول ﷺ يربّى أصحابه على حريّة في الرأي، يوجّهها لتثمر فيهم خلقًا من شمول النّظر في معالجة الأحداث يفضي بهم إلى الوحدة في القرار، فكثيرًا ما كان يجمع الصّحابة لحل قضية من القضايا، ويطلب منهم آراءهم فيها، ويلحّ عليهم في الطلب مستجمعًا أكثر ما يمكن من المعطيات فيها، ومن السّبل في معالجتها حتّى يتبيّن في آخر الأمر وجه الصّواب فيتوحّد عليه الجميع. ومن أبرز الشواهد على ذلك ما جرى من مشورة واسعة قبل بدر في الموقف الذي ينبغي اتباعه في مواجهة ما عزمت عليه قريش من الغزو، حيث جمع النبي ﷺ أصحابه وأدار بينهم الحوار الواسع حتى انتهوا جميعًا إلى قرار الحرب(٢٢). ولا إخال تلك المواقف النبوّية الاستشاريّة إلا لتربية المسلمين على حرية الرأي للتطبّع بالنظر الشامل، وإلا فإن النبي ﷺ مهدي بالوحي إلى ما فيه الصّواب.

وعلى صعيد الواقع الإسلامي فإنّ حريّة الرّأي كانت شائعة في القرون الأولى على وجه العموم، وهو ما تشهد به تلك الكثرة من مذاهب الفقه ومن مذاهب العقيدة، كما تشهد به المعارضات السّياسية المتواصلة في كلّ عصر. وعلى الرّغم ممّا نشأ من ذلك من فرقة سياسية على الأخصّ ترجع بأسبابها إلى الإخلال بضوابط حريّة الرّأي لا إليها في ذاتها، فإنّ هذه الحرية كوّنت في العقلية الإسلامية بصفة عامّة خاصية منهجية من الشمول في النّظر المعرفي

---

(٢٢) راجع تحليلاً لذلك في: محمد يوسف مصطفى ـ **حرية الراي في الإسلام**: ٧٠ وما بعدها. وراجع أصل الحوار في: ابن هشام ـ **السيرة النبوية**: ١/ ٣٠٥.

قلّما تجد لها نظيرًا في ثقافات أخرى. وانظر كمصداق لذلك كيف أن كل المعرفة الإنسانية المتاحة في ذلك العهد جعل منها العقل الإسلامي معطيات يحرّكها في سبيل الوصول إلى الحقّ دون استبعاد لشيء منها البتّة. وانظر أيضًا كيف أنّ هذا العقل انفتح على الحجج الواردة من كلّ صوب في الحركة الحوارية الواسعة التي شملت المسلمين وغير المسلمين دون رفض مبدئي لأيّ نوع منها، فتوفّر بذلك على ثروة من المعطيات ليس لها حدّ.

وبالرغم ممّا كان يحدث أحيانًا من السّلبيات في خضم المناخ العام المشبع بالحرية، فإن صفة الشمول في النظر المعرفي نشأ منها ضرب من الوحدة الفكرية بين المسلمين تلمحها في ذلك المنزع العام إلى الالتزام الديني الذي طبعت به الثقافة الإسلامية باديًا في العلوم الإسلامية جميعها حتى الكوني منها، بل وفي المنجزات العمرانية كالمدن والمنازل وسواها. كما تلمحها أيضًا في ذلك المنزع إلى مدافعة ما فيه مجافاة للقيم الإسلامية من مؤثرات الأديان والثقافات السابقة مدافعة عامّة عبّر عنها خير تعبير الإمام الغزالي في مناقضته للفكر اليوناني إذ يقول: «أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدّع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرّامية، وطورًا مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذابًا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلبًا واحدًا عليهم؛ فإنّ سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الإحن»[٢٣]. فهذه الوحدة الفكرية التي يقررها الغزالي في معرض استثمارها في محاجّة الفلسفة اليونانية إنما هي عائدة بسبب إلى شمول النظر الذي تطبّع به الفكر الإسلامي، إذ كل الفرق التي ذكرها الغزالي كان لها انفتاح على الآخرين في أفكارهم ومعتقداتهم وحججهم، وهو مبرر استثمار رؤاها ومواقفها من قبل الغزالي في هذا المضمار.

---

(٢٣) الغزالي ـ تهافت الفلاسفة: ٨٢ ـ ٨٣.

وبالتأمل الجيّد في التاريخ الفكري للمسلمين يتبيّن أنّه كلما خُنقت حريّة الرأي في زمان أو مكان، أو بين فئة معيّنة أفضى ذلك إلى ضيق خانق في مساحة المعطيات والسبل التي تتأسّس عليها المعارف والأحكام، فتتكوّن العقلية الجزئية التي لا تثمر إلا الفرقة والشتات. وخذ إليك مثالاً في ذلك من ظاهرة التقييد الخانق للاجتهاد الفقهي في قرون الانحطاط، فإنه أفضى إلى اقتصار عقول الفقهاء على المعطيات النصيّة من أقوال الفقهاءالسابقين عليهم، وأبعدت من مجال النظر معطيات الأحداث الجارية في واقع حياة المسلمين، بل أبعدت أيضًا المعطيات النصيّة لأحوال من القرآن والحديث، فإذا الفقه شتات من الآراء الجزئية، والحلول الافتراضية قليلة الغنى في توجيه حياة المسلمين الوجهة الموحدة نحو التعمير الحضاري. وخذ إليك مثالاً أيضًا من ظاهرة التصوّف الغالي التي اقتصر فيها أهلها على المعطيات الروحية، والتزموا فيها بأقوال الرائد ومواقفه مسلوبة حريّتهم في أن يتجهوا إلى المعطيات التي يفرزها واقع الحياة العامّة، وإلى سائر التجارب والآراء العقلية للآخرين، فكانت أحكامهم ذاتية جزئية لم تصلح قاعدة عامة. وهكذا كلما ضاقت حرية الرأي ضاقت حركة العقول في معطيات المعرفة ووسائلها، وانتهت النتائج جزئية غير صالحة لتوجيه الحياة العامة.

٤- حرية الرّأي ومنهجية التوحيد

إن حريّة الرأي هي المناخ الصالح الذي يتربى فيه العقل على صفة من التوحيد والمؤالفة في النظر المعرفي؛ ذلك لأن تحرّر العقل من المكبّلات المفروضة عليه من ذات الإنسان أو من خارجه تتيح له الانتقال في مادّة نظره من الشبيه إلى شبيهه، ومن المثل إلى مثله في حركة واسعة تنتهي بإدراك العلل والأسباب المشتركة للتماثل والتشابه، فيسلك التأليف والتوحيد بينها في التحليل والتفسير، فيتكون فيه من ذلك خُلُق من المؤالفة ينفذ به إلى العلل الحقيقية التي تفسّر الكثرة من الظواهر، ويوجه به الآراء والأحكام في تحقيق الغاية الموحدة.

أما إذا كان العقل مُوجّهًا بما يسيطر عليه من الهوى والتقليد، أو بما يفرض عليه من موادّ ومعطيات معينة بهدف الوصول إلى نتائج مسبقة، فإنّه حينئذ يكون محكومًا بما وجّه فيه، فلا يرى من الأسباب إلا ما هو قريب ومحدود بحدود المعطيات الموجهة، ولا يرى من الغايات إلا ما هو كذلك، فيكون عند ذلك متحركًا في مادّة النظر المتاحة له وكأنها جزر منفصل بعضها عن بعض فلا يدرك روابطها المشتركة، ولا يقدر على توجيهها إلى الغايات المشتركة. وفي توضيح هذا المعنى نورد المثالين التاليين:

الأول: ما ورد في القرآن الكريم من تصوير لعقلية قوم فرعون التي كان فرعون وكهنته يسلبون حريتها، ويوجّهونها فيما يخدم الربوبية التي يدّعيها فرعون لنفسه، ويمنعون عنها كلّ معطيات مخالفة لذلك، وهذا ما كوّن هذه العقلية على تشتّت في تفسير الأحداث، وقصور في الجمع والمؤالفة للنفاذ إلى الأسباب الحقيقية الموحدّة، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فرعون بِالسِّنِين وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهم يذَّكَّرُون. فإِذَا جَاءَتْهم الحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هذِه، وإِنْ تُصِبْهم سيئَةٌ يطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَه، أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهم عند الله ولكنَّ أَكْثَرَهُم لا يَعْلَمُون﴾ [الأعراف/ ١٣٠- ١٣١]. فقد فسّر آل فرعون ظواهر الطبيعة من القحط والرخاء بعقليتهم المشتتة، فعزوا الرخاء إلى أعمالهم التي تُحِقهم فيه، وعزوا القحط إلى شؤم موسى ومن معه عليهم، وقد قال ابن عاشور في هذا المعنى: «حسبوا وجود من يخالف دينهم بينهم سببًا في حلول المصائب والأضرار بهم، فتشاءموا بهم، ولم يعلموا أن سبب المصائب هو كفرهم وإعراضهم.. وهذا من العماية في الضلالة، فيبقون منصرفين عن معرفة الأسباب الحقيقية، ولذلك كان التطيّر من شعار أهل الشرك؛ لأنه مبني على نسبة المسببات لغير أسبابها، وذلك من مخترعات الذين وضعوا لهم ديانة الشرك وأوهامها»(٢٤).

---

(٢٤) ابن عاشور ـ التحرير والتنوير: ٩/ ٦٦.

والثاني: ما نراه اليوم من توجيه في الإعلام الغربي الذي تسيطر عليه مراكز الهيمنة الاستكبارية. فهذه المراكز تفرض من خلال وكالات الأنباء مادّة إعلامية في الأحداث الإقليمية والعالمية محدودة وموجهة توجيهًا خاصًا توحي بأنّها إقليمية منفصلة. وبهذه المحدودية والتوجيه في مادة الإعلام المسيطرة عالميًّا تتجه عقول العامّة في تحليل الأحداث وفهمها وجهة التّشتت فتردّها إلى علل وأسباب إقليمية خاصّة بكلّ حدث بعينه، وتغفل عن الربط بينها، والمؤالفة بين ظواهرها لتنتهي بها إلى وحدة في الأسباب تتمثّل في هيمنة الاستكبار الدّولي التي تصنع الأحداث العالمية وتوجّهها في صالحها في كثير من مواطنها الإقليمية. وهذه العقلية هي السائدة اليوم بين العموم بسبب من حجب للحرية التي لا تتم إلا بعرض المعطيات كاملة غير موجهّة.

وكذلك الأمر بالنسبة لحريّة الرأي في مستوى الإعلان والحجاج فإنها لمّا تتوفّر بين الناس بحريّة تفضي إلى الحوار الذي تصطرع فيه الآراء، وينشط فيه الحجاج، وهو ما يفرض موازين ومقاييس موحدة يحتكم إليها المتحاجّون، فتنبني العقول على وحدة في الميزان عند النظر في القضايا والأحداث. أما لو انغلقت العقول على ذاتها في آرائها فإنها ستتربى على المقاييس الذاتية، فتكون سيرتها في البحث قاصرة دون وحدة المعيار في التحليل والتوجيه.

وقد ربى النبي ﷺ أصحابه على حريّة الرأي في مستوياتها المختلفة، فكان ذلك يصوغ عقولهم على صفة التوحيد والمؤالفة في تفسير الأحداث، وفي تقرير الأحكام التي صاغوا بها الحياة الإسلامية المتواسعة لتكون وجهتها موحدة الهدف إلى الله تعالى. فبتلك العقلية وقع جمع القرآن الكريم على مراحل انتهت بتوحيد المصاحف في مصحف واحد هو المصحف العثماني وجعله مصحف المسلمين كافة، وبها أيضًا وضعوا في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه نواة النظام الإداري الإسلامي الذي يوحّد تصريف شؤون الدولة في خدمة الأمّة بميزان الدين، وهكذا كان الأمر في كل الشؤون.

وعلى هذا النّحو تكوّنت عقلية الأمة الإسلامية بصفة عامّة، فهي عقلية

موحدة في المنهج كما إنها موحدة في العقيدة. فقد أتاحت لها حريّة الرأي التي كانت شائعة في العهد الأوّل على الأخصّ أن تتوفّر على حظ كبير من الحوار الداخلي فيما بين الفرق والمذاهب الإسلامية، والخارجي مع أهل الثقافات والأديان، وذلك ما صاغ عقول المسلمين على وجه العموم على هيئة من النفاذ إلى العلل والأسباب المشتركة للظواهر المختلفة، ومن المؤالفة بين المنجزات الفكرية والعملية لتوجيهها نحو خدمة الدّين وهي الغاية الموحدة. وقد بدا ذلك جليًّا في مجال العلوم على سبيل المثال في ابتداع علوم عديدة ذات صبغة قانونية عامة[٢٥] مثل علم أصول الفقه، وعلم النقد الشعري وعلم الاجتماع الخلدوني.

وكلّما تقلّصت مساحة حريّة الرأي في فترات من التاريخ الإسلامي شهدت هذه الخاصية المنهجية تقلّصًا أيضًا. ففي العهد الإسلامي الأول لمّا كانت حريّة الرأي أكثر شيوعًا في المجتمع الإسلامي كانت خاصية التوحيد أكثر وضوحًا وتألّقًا. وبعد القرن الخامس لما اشتدّ الاستبداد السيّاسي في الدّول المجزأة، كما اشتد الكبت الفكري بغلق باب الإجتهاد، وبشيوع المنزع الصّوفي، شهدت خاصية التوحيد انحسارًا، فإذا بمؤلّفات الكثير من العلماء والمفكرين تغرق في جزئيات المعرفة وفروعها، في غير تنظير كلّي موحّد كما كان في العهود الأولى للعلوم على نحو ما بدا في علم الفقه على عهد الشروح والحواشي، حيث كان من قبل يقوم على صياغة الحياة صياغة إسلامية موحّدة الوجهة إلى الله، وعلى نحو ما بدا في علم الكلام على عهد الاجترار والمماحكات اللفظية، من حيث كان من قبل يأخذ من المعرفة الإنسانية العامة ويصوغها مع تعاليم العقيدة الإسلامية في وحدة برهانية لإثبات العقيدة، ودفع الشّبه عنها، على نحو ما وصفه خير وصف صاحب مفتاح السعادة، حينما بيّن أن موضوع علم العقيدة يتسع باطراد باتساع العلوم، فكلّما عرف المسلمون

(٢٥) المقصود بالصبغة القانونية المنزع التنظيري الكلي الذي تؤصّل فيه قوانين علمّة من جزئيات متفرقة.

علمًا جديدًا اقتبسوا منه مادّة وأدمجوها في موضوع علم العقيدة واستخدموها في الاستدلال[٢٦].

٥ـ حرية الرأي والواقعية

إنّ الواقع من مظاهر الكون، ومن أحداث الحياة الجارية هو الأقرب إلى ذهن الإنسان كمنطلق لحركته في المعرفة، فلو ترك العقل حرًّا على فطرته فإن هذه الفطرة توجّهه تلقائيًّا إلى واقع الطبيعة والحياة للنظر فيها، كما أنها توجّهه تلقائيًّا ليفاوض الآخرين ويحاورهم في شأن ما يعترضه وإياهم من مجريات الأحداث المشتركة. فخاصية الواقعية في النظر ينتهي إليها العقل بالحرية في الرأي التي هي من مقتضياته الفطرية، ولعل ذلك ما يفسّر لنا كيف أنّ أهل البداوة في تحرّرهم من القيود التي تفرضها على العقول مقتضيات الحضر في تشابك العلاقات الاجتماعية وتعقدها، كيف أنهم يكونون أكثر اتصافًا بالنظر الواقعي من أهل الحضارات، وفي ذلك مصداق بيِّن من واقعية العرب عند مجيء الإسلام لغلبة البداوة عليهم، في مقابل الفكر اليوناني والفارسي والهندي الغارق في التجريد الفلسفي والصّوفي.

وحينما تتعرّض حريّة العقل الفطرية للقيود المختلفة، فإنّ العقل يفقد من واقعيته في النظر ليتّجه وجهة التعالي عن الواقع، وصياغة الآراء والأحكام من المعطيات المجردة البعيدة من الواقع، ويكون إذن فقدانه لحرية الرأي في النظر المعرفي وفي التعبير والحجاج صارفًا له عن الواقعية إلى نزعة مثالية تجريدية.

فإذا ما غلبت على العقل نوازع الهوى، وقيدت حريته الفطرية في البحث عن الحق، فإنه ينصرف حينئذ عن مشاهد الواقع الجاري ليغوص في عالم الذات يصوغ المبرّرات التي تجيز ما تبغيه نوازع الهوى، ويغيب عن

---

(٢٦) راجع مفتاح السعادة ـ طاش كبرى زادة.

المبرّرات الواقعية التي تفرض اتجاهًا آخر مخالفًا في الأحكام. وإننا لنرى عيانًا كثيرًا من الناس تقودهم أهواؤهم إلى الهلكة، وعقولهم بما قيّدت من سطوة تلك الأهواء مصروفة عن الشواهد الواقعية القريبة المنذرة بمصير الهلاك، فلا تتحرك لتقرير الأحكام المنقذة التي تصرخ بها الوقائع المحيطة.

وقد صوّر القرآن الكريم مشاهد عديدة من هذه الحالة، من بينها ما ورد في سورة الواقعة من نكران أصحاب الشمال لحقيقة البعث بما كانوا غارقين فيه من الترف الذي تمدّدت فيه شهواتهم فغيّبت عقولهم عن مشاهد الكون الواقعية الدّالة على البعث، وغرّتها لتحكم بأن الحياة هي فقط هذه الحياة الذي تحقّق فيها نعيم الترّف، قال تعالى: ﴿إِنَّهُم كَانُوا قَبلَ ذَلِكَ مُتْرَفِين. وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الحِنْثِ العَظِيمِ. وكَانُوا يَقُولُون أئذَا مِتْنَا وكُنا تُرَابا وعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُون. أَوَ آبَاؤُنَا الأَوَّلُونَ﴾ [الواقعة/ ٤٥-٤٨]. ثمّ يعقّب القرآن الكريم بالسّعي في فكاك عقولهم الغافلة بسبب الهوى، وترويضها على العودة إلى أصل فطرتها الحرّة لتتّجه حينئذ إلى مشاهد الواقع تتخذ منها منطلقًا في الوصول إلى حقيقة البعث التي أخطأتها بسطوة الهوى، وذلك في قوله تعالى في إشارة منبّهة للعقل: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ. أَأَنْتُم تَخلُقُونَه أَمْ نَحْنُ الخَالِقُون. . . . أفرأيتم مَا تَحْرُثُون. أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَه أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُون. . . أَفَرَأَيْتُمْ المَاءَ الذِي تَشْرَبُون. أأنتم أَنْزَلْتُمُوه مِنَ المُزْنِ أم نَحْنُ المُنْزِلُون﴾ [الواقعة/ ٥٨- ٥٩- ٦٣- ٦٤- ٦٨- ٦٩].

وقد صوّر الإمام محمد عبده خير تصوير أحوال من سيطر على عقولهم الهوى فصرفها عن آيات الواقع في قوله: «فإذا عُرض عليهم شيء من الكلام في النبّوات والأديان، وهَمٌّ من أنفسهم هائمٌ بالإصغاء دافعوه بما أوتوا من الاختيار في النظر، وانصرفوا عنه، وجعلوا أصابعهم في آذانهم حذر أن يخالط الدليل أذهانهم فيلزمهم العقيدة، وتتبعها الشريعة، فيُحْرَمُوا لذّة ما ذَاقُوا وما يحبُون أن يتذوقوا، وهو مرض في الأنفس والقلوب»[٢٧].

(٢٧) محمد عبده ـ رسالة التوحيد ١٠٤.

وإذا ما غلبت على العقل سطوة التقليد لموروث الآباء من التقاليد والعادات، وقيّدت بذلك حريته في النظر، فإنّه ينصرف عن النظر في مشاكل الحياة الواقعية ليتخذ من غابر الآباء وغائب تاريخهم مادة للنظر يصوغ منها موازين وأحكامًا يسقطها على مشاكل الواقع في شيء من المثالية التاريخية على سبيل الانقياد لموروث الآباء لا على سبيل البحث في وقائع التاريخ للاعتبار. وقد كان القرآن الكريم شديد النكير على هذا الاستلاب لحرية العقل المعطل عن النظر الواقعي في شواهد الحياة الجارية، ذلك ما جاء في قوله تعالى واصفًا قوم إبراهيم: ﴿**واتْلُ عَلَيْهِم نَبأَ ابراهيمَ. إذْ قالَ لأبيهِ وقَوْمِه مَا تَعْبُدُون. قالوا نَعْبُدُ أصنامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكفين. قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إذْ تَدْعُون. أو يَنْفَعُونَكُم أو يَضرون. قَالوا بَلْ وَجَدْنَا آباءَنا كَذَلِك يَفْعَلُون**﴾ [الشعراء/ ٦٩ــ٧٤].

فهؤلاء القوم صرفتهم قيود التقليد للآباء عن شواهد الواقع التي سعى إبراهيم في ردّهم إليها ليتحرر العقل من سطوة التقليد فيكون واقعيًّا في البحث عن الحقّ. وكذلك الأمر بالنسبة لفرعون وملئه، فقد جاءهم موسى بالبيّنات الواقعية والشواهد القطعية على صحة دعوته إلى التوحيد، فانصرفوا عن ذلك كلّه و ﴿**قَالوا أجِئتَنا لِتَلْفِتنا عَمَّا وَجَدْنا عليه آباءَنا وتَكُونَ لَكُما الكِبْرياءُ في الأرضِ وَمَا نَحْنُ لَكُما بمُؤمنين**﴾ [يونس / ٧٨]. مردودين بحجاب التقليد إلى عالم من التقديس للآباء لا يبغون عنه من الواقع بديلاً.

وإذا ما فرضت على العقل وصاية روحية من كهانة أو ولاية صوفية فإنّه ينصرف عن الواقع المحسوس من آيات الكون وحياة الناس لينغلق في تأملات روحية وتهويمات خيالية يطلب عندها المتعة بالتعقّل المجرّد بما وجّه إليه من أن الحقيقة تطلب في عالم القداسة المجردة، وأما عالم الواقع فلا طائل من ورائه في ذلك، ولهذا الأمر شجع المستعمرون الغربيون للعالم الإسلامي الحركات الصّوفية، وقرّبوا روّادها بما يزيد من استحكام توجيههم الروحي للاتباع استبعادًا منهم في ذلك لأنظار الناس عما تجري به مخطّطاتهم

الاستعمارية في الواقع اليومي للحياة الإسلامية.

وإذا فرض على الرأي حظر في التعبير والاحتجاج، وكبتت حريّة العقل في ذلك بقمع فكري أو سياسي، فإنه ينصرف عن الظواهر الواقعية كموضوع للنظر؛ إذ ما فائدة الرأي فيها إذا لم يعلن عنه لإصلاحها؟ وينكفىء على ذاته ليهيم في القيم المجردّة والمبادئ المثلى التي لا تكون في الغالب محلّ حظر مؤكد من قبل متعسّفة السّياسة ومضطهدة الرأي. ولهذا السبب فإنه كلما اشتدّ الاضطهاد بسلب حرية التعبير، تكاثرت ظواهر العقلية المثالية المجردّة في الأفراد والفئات، فالعقل حينما يمنع من النظر في الواقع لإصلاحه يصطنع لنفسه عالمًا من الخيال ينطلق منه ويعود إليه في حركته النظرية، وربما كانت بعض فرق الشيعة ذات المنزع الإشراقي ناشئة بهذا السبب في فترات من الاضطهاد السياسي. كما أن بعض الجماعات الإسلامية ذات المنزع المثالي نشأت من الاضطهاد الفكري والسياسي في الدولة العربية الحديثة.

وقد كانت العقلية الإسلامية على وجه العموم عقلية واقعية كما ذكرناه سابقًا إلا أننا نلاحظ بين الحين والآخر اختلالاً في هذه الصّفة يتمثّل في الجموح إلى التّجريد. ولو أمعنا النظر لوجدنا أن مردّ ذلك في الغالب يعود إلى ضمور مساحة الحرية في الرأي. ولعلّ من أظهر ما يدل على ذلك كيف أن عقول الفقهاء لما سلبت حريّة الرأي في الاجتهاد عزفت عن معالجة مشاكل المسلمين الواقعية لتوجهها الوجهة الشرعية، واكتفت بالفقه الافتراضي المجرّد. وكيف أن الاستبداد السياسي في الدول الإسلامية المتأخرة منها على وجه الخصوص أدى إلى عقلية إسلامية في السياسة تغلب عليها النزعة المبدئية المثالية على التفكير السياسي الواقعي الذي يثمر رؤى واقعية في مؤسسات الحكم وأشكالها الملائمة مع تغير الظروف، فجاء الفقه السياسي الإسلامي أقرب إلى التجريد منه إلى الواقعية حتى على عهد الازدهار الفكري والحضاري، على خلاف فقه المعاملات على ذلك العهد.

وفي الخلاصة يمكن القول إن حرية الرأي بمستوياتها المتخلفة تثمر

واقعية في النظر العقلي، وإنّ كبت الحرية يفضي إلى النزوع نحو الفكر التجريدي المثالي.

٦- حرية الرأي والمنهج النقدي

إن حرية الرأي عامل مهم في تكوين العقل على صفة المقارنة والنقد في سعيه للمعرفة. فحينما يتحرّر من التوجيه والوصاية فإنه تتاح له فرصة الوقوف على المعطيات المتنوعة في موضوع نظره، وحينئذ فإنّه سيتوفر على فرصة المقابلة بين مختلف تلك المعطيات، والمقارنة بين المتعارضات منها، وبالتالي فإنّه سيتوفر على فرصة للاهتداء إلى مظاهر الضعف ومظاهر القوة، وإلى ما هو خطأ وما هو صواب فيما بين يديه من معطيات النظر نتيجة فحص التقابل بينها، فيهتدي من خلال ذلك كلّه إلى الرؤية الصحيحة والحكم الصّواب وذلك شأن إبراهيم الخليل لمّا اتجه بعقله المتحرر من كل وصاية إلى معطيات للنظر مختلفة المظاهر في معرفة الله، فقلّب النظر بين الأصنام آلهة قومه وبين الشمس والقمر والنجوم. وبين الخواطر التي كانت تراوده عن موجود آخر أعظم منها جميعًا، وتبيّنت له بالمقارنة والفحص مكامن الضعف في المعطيات الأولى، ومكامن القوة في الافتراض الأخير فانتهى بهذه العقلية النقدية إلى الرأي الحق وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وجْهِي للذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضَ حَنيفًا وَمَا أنا مِنَ المُشْرِكين﴾[الأنعام/ ٧٩].

وحينما تضرب على العقل وصاية من تقليد الموروث، أو من توجيه أصحاب النفوذ ومراكز القوى على اختلاف أنواعها فإنّه لا يرى من المعطيات إلا الشق الواحد واللّون الواحد، فلا تثور فيه دواعي المقارنة، ولا يهتدي بالتالي إلى مكامن الضعف والقوة في معطيات النظر، ومن ثمّ يكون الفكر خطيًا وحيد السّمت، فينتهي في كثير من الأحيان إلى الأحكام الخاطئة. وقد كان هذا الوضع حالاً لقوم فرعون وملئه حينما حجَر على عقولهم أن ترى من المعطيات غير ما يقدّمه لهم هو بنفسه حينما عرض عليهم الرجل المؤمن

معطيات أخرى فيما يتعلّق بمقترح فرعون بقتل موسى الذي جمع له القوم لإقناعهم به، وفي سبيل إحكام هذا الحجر وتأكيده ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُم إِلَّا مَا أَرَى وَمَاأَهْدِيكُم إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَاد﴾ [غافر/ ٢٩]، واتبع القوم الخطّ الوحيد الذي أراهم إياه فرعون، وانصرفوا عن المعطيات الثرية التي أدلى بها الرجل المؤمن، فكانت عاقبتهم الضلال.

وحينما تتاح حريّة الرأي في مستوى الإعلان والحجاج فإنّ العقل ينفتح على الرأي المخالف والمعطيات المضادّة، وتتمّ في نطاق الحوار المقابلة بين الآراء فيسقط الضعيف ويصحّ القوي، وذلك أمر بيّن بالمشاهدة. أما الكبت والمنع من التعبير والمحاورة فلا يثمر إلا الانغلاق على الرأي الواحد، والتشبث به والتعصّب له، فلا يكون العقل ناظرًا إلى الأمور إلا من زاوية واحدة قد تخطئه الحقيقة أحيانًا كثيرة، ولا غرو حينئذ أن ينمو التعصّب للآراء والتشبّث الأعمى بها في كل مناخ تصادر فيه حرية التعبير، وأن تنمو المرونة العقلية، وتقبُّل التصويب في كل مناخ تشيع فيه هذه الحرية. وما أروع التربية النبوية في هذا الخصوص، فقد انتهجت نهج الانفتاح على مضادات الآراء بما أتاحته من حريّة القول والاحتجاج والنقد، وقد اتخذ النبي ﷺ شعارًا له «أشيروا» عليّ أيها الناس وهو شعار تربوي يهدف إلى تربية المسلمين على الفكر النقدي المقارن بإتاحة الحرية الواسعة في القول والحجّة، وإلا فإن الحق بائن لديه إذ هو المؤيد بالوحي المعصوم من الخطأ[٢٨].

وقد كانت حرية الرأي التي شاعت بين المسلمين على العهود الأولى خصوصًا سببًا في تربية العقلية الإسلامية على صفة من النقدية تتبدّى جليّة في التراث الفقهي والتراث المذهبي والتراث الفلسفي، حيث كانت تصدر الرؤى والأحكام فيها عن مقارنات واسعة في مناخ من الحوار الحرّ. وإنما آل الأمر إلى التعصب المذهبي الرافض للرأي المقابل في عهود الانحطاط لمّا ضاقت

---

(٢٨) راجع نماذج رائعة في ذلك في: محمد يوسف مصطفى ـ **حرية الراي في الإسلام**: ٧٠ وما بعدها.

حريّة الاجتهاد وتجمّدت أحيانًا، ووجّهت سلطة الدّولة الفكر توجيهًا مذهبيًا ينطوي على ضرب من الحجر على سائر المذاهب، والحصر في المذهب الواحد، ففقدت بذلك فرصة الانفتاح الواسع على الرؤى المختلفة التي تمثّلها المذاهب الفقهية والعقدية المتعدّدة (٢٩).

٧ـ حريّة الرّأي والموضوعية

إذا كان العقل محجوبًا في البحث بعوامل الهوى المختلفة، فإنّ تلك العوامل توجهّه الوجهة التي ترتضيها الأهواء الذّاتية، وتجعله يقرّر الأحكام بحسب ما تطلبه تلك الأهواء. وكذلك الأمر بالنسبة للتقليد فإنه يفضي إلى ذاتية موسّعة في الآباء، ويصرف عن ملاحظة الشواهد كما يفرضها الموضوع الخارجي.

وحينما تكون على العقل وصاية موجهة من خارجه، فإنّ تلك الوصاية يكون هدفها سَوْق العقل إلى ما يحقّق أغراضها ويشبع رغباتها، وتسعى إلى الحيلولة دون ما عسى أن يفضي إلى خلاف ذلك، فتنتفي حينئذ طرق التعامل مع مادّة النظر في معطياتها الموضوعية المستقلّة عن رغبات الذّات الموجهّة فتضيع الحقيقة بسبب ذلك.

وعلى العكس من ذلك فإن العقل حينما يتحرّر من أهواء الذات ومن وصاية الآخرين، تكون له صلة مباشرة مع مادّة البحث في معطياتها المستقلّة عن ذات المتأمل فيها، فتكشف إذًا حقيقتها التي هي عليها بالفعل، لا كما تريد العوامل الذاتية أن تكون، ولعلّ هذا أحد مقتضيات قوله ﷺ في تربية المسلمين: «لا تكونوا إمّعة تقولون: إن أحسن الناس أحسنّا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطّنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا»(٣٠). فهذه دعوة للتحرر من عوامل التوجيه التي يضعها تقليد الآخرين

---

(٢٩) راجع شرحا لذلك في: محمد الغزالي ـ دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: ١٢٥ وما بعدها.

(٣٠) اخرجه الترمذي في كتاب البرّ والصّلة، باب، حديث: ٢٠٠٧: ٤/ ٣٦٤.

لكي يهتدي العقل إلى إدراك ما في الظلم من القبح بالنظر فيه كظاهرة موضوعية فيقع اجتنابه عوضًا عن أن يستسيغه العقل بحسب وقوعه من قبل الآخرين لغاياتهم الذاتية.

وكذلك الأمر بالنسبة لحرية الرأي في مستوى التعبير والمناظرة، فإن من شأن الإعلان عن الرّأي والدّعوة إليه أن يكشف بما يصير إليه من الحوار عن عناصر الذاتية فيه، تلك التي قد تكون لصيقة الطبع الإنساني فيغفل عنها العقل لذلك، أو تكون وليدة القصد لتحقيق المآرب، فالحوار قد يكشف كل ذلك، ويعيد الأنظار في بحث الموضوع إلى معطياته الحقيقية من واقعه الموضوعي. وإننا لنكتشف في كثير من الأحيان أن أحكامًا نصدرها في قضية ما هي في حقيقتها من صنع الذّات وإنما نسقطها على القضية إسقاطًا، وذلك حينما نطرح تلك الأحكام في ساحة الحوار.

وحينما تكبت حرية التعبير عن الرأي فإن العقل يرتدّ إلى ذاته لينشّط مقاييسه الذاتية في البحث والحكم في غيبة عن مقتضيات الموضوع التي ينبغي أن تكون ميزانًا للأحكام؛ إذ إن الآراء التي ينتهي إليها ستبقى في حدود الإنسان ذاته ولا تبسط للنقد الخارجي الذي يحاكمها إلى معطيات الموضوع. وقد كان الرسول ﷺ يفسح الحرية لأصحابه جميعاً ليلقي كلٌّ بما عنده من حكم فيبسط على ميزان الموضوعية، ويخلص من شوائب الذاتية ويكون ذلك تربية فكرية تثمر بالدّأب الموضوعية في الفكر. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما وقع إثر غزوة حنين من إيثار النبي ﷺ قومًا ممّن يرجى إيمانهم بالغنائم دون الأنصار، فوجد هؤلاء في نفوسهم من ذلك الصّنيع، وراحت عقول بعضهم تظن الظنون بتحليل ذاتي، فأفسح عليه الصلاة والسلام لهم الرأي في القضية، وطرح هو عليهم وجهة نظره انطلاقًا من المعطيات الواقعية لما فعل، فرجع الناس إلى وجهة نظره الموضوعية. ولو كبتت آراؤهم لكان لهم شأن آخر[٣١].

(٣١) راجع: محمد يوسف مصطفى ـ حرية الراي: ٨٧ وما بعدهـا وراجع ايضـاً اصل الحادثة في: ابن هشام ـ السيرة النبوية: ٤/ ١٩٦ وما بعدها

٨ ـ عامل حرية الرأي في وحدة الفكر عمومًا

قررّنا سابقًا أن العامل الأوّل في وحدة الفكر هو عامل القناعة الأيديولوجية والدينية منها على وجه الخصوص. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن هذا العامل الأوّل هو عامل مؤسّس للوحدة الفكرية بتشكيل العقل على خصال منهجية مشتركة، وهي خصال تكون في حال هي إلى الاستعداد أقرب منها إلى التحقّق الواقعي، وإلى الإمكان أقرب منها إلى الوقوع بالفعل. وقد تبيّن لنا هذا من خلال تقريرنا للأثر المنهجي للعقيدة الإسلامية في تشكيل العقول المؤمنة بها على الصفات الخمس الآنف ذكرها.

ولا ترقى هذه الصفات المنهجية إلى الظهور بالفعل فتكون صفات حركية للفكر إلا بعوامل منشطة، من أهمها حرية الرأي، ولو بقيت العقول منفعلة بحقائق العقيدة مؤمنة بها، ولكن بدون العامل المنشط المتمثّل في حرية الرأي لبقيت تلك الصفات المنهجية متأسسّة بالقوة دون أن تكون فاعلة في النظر المعرفي بما يحقّق غرض الوحدة الفكرية على الوجه البيّن.

وقد كانت حريّة الرأي التي شهد المسلمون حظًّا وافرًا منها، كانت عامل تنشيط في إخراج الأثر المنهجي للعقيدة من طور الاستعداد إلى حالة في الفعالية فحققت إلى حدّ كبير الصفات المنهجية المشتركة على النّحو الذي بيّناه. وحينما صارت تلك الصفات واقعًا مشتركًا للعقلية الإسلامية بصفة عامّة فإنها قد أدّت دورًا مهمًّا في الوحدة الفكرية بين المسلمين.

يمكن القول إذن إن حرية الرّأي قد ولّدت الصفات المنهجية المشتركة بين المسلمين، وإن هذه الصفات المنهجية قد أثمرت وحدة فكرية بينهم. ومن خلال تلك الوحدة الفكرية صيغت الحياة الإسلامية بأكملها في وجهها النظري المتمثل في العلوم، وفي وجهها العملي المتمثّل في الوجوه الحضارية العملية المختلفة فظلّت بذلك كالرابطة التي تربط النسيج الإسلامي ببعضه، وتناسق بين وجوهه. ولنا أن نتصور للتأكد من ذلك كيف يمكن أن تكون الحياة

الإسلامية لو أن عقلية المسلمين اتصفت بأضداد تلك الصفات من التجزئة والتشتيت والتّجريد والخطية والذاتية، إذن لانفرط عقد تلك الحياة لانفراط الوحدة الفكرية.

ويمكن أن نتأكد من مدى ما كان لحرية الرّأي من أثر في وحدة الفكر عند المسلمين بالمقارنة بين فترات من حياتهم تفاوتت فيها حريّة الرأي في مستوى التطبيق الفعلي، بل بالمقارنة بين مجالات مختلفة تفاوتت بينها الحظوظ من حرية الرأي في الفترة الزّمنية الواحدة.

فإذا قارنا على الصّعيد الأول بين القرون الأربعة الأولى وبين القرون التي بعدها وخاصة المتأخرة منها فإننا نحكم بأنّ الفترة الأولى كانت حرية الرأي فيها أكثر شيوعًا بين المسلمين سواء على مستوى الاجتهاد الفكري أو على مستوى المعارضة السّياسية وإن تكن بمقدار نسبي، وذلك ما تشهد به المناظرات الواسعة في الفقه والعقيدة والفلسفة وسواها من فروع العلم، كما شهدت به بعض المعارضات السياسية الإيجابية التي يروي التاريخ حدوثها بين الحين والآخر. وتبعًا لذلك فإن هذه الفترة كان فيها المسلمون أكثر وحدة وتماسكًا لما ينتظمهم من الوحدة الفكرية. وليست الكثرة في الوجهات الفقهية والعقدية إلا تنوّعا في نطاق الوحدة الفكرية التي رأيناها تسوق الجميع إلى الذّب عن الإسلام في مواجهة التحديات الدينية الثقافية كما صوّره الغزالي في كلمته الآنفة الذكر. وليست دول الأطراف في البلاد الإسلامية إلا منزّلة منزلة الولايات في الدّولة الكبرى التي ساقت الجميع في وحدة من الجهاد لفتوح الأمصار ونشر الدعوة من الأندلس إلى ما وراء النهر. أما في الفترة الثانية فقد نما التعصب المذهبي فقهًا وعقيدة فأوشك أن يفرق بين المسلمين، وتغافلوا به عن نصرة الدين في مواجهة التحديات الواردة عليه، وعن نصرته بتنزيله في الواقع في ضوء مستجدّاته الطارئة.

وإذا ما قارنا على الصعيد الثاني بين المجال الفقهي والعقدي من جهة وبين المجال السياسي من جهة أخرى تبيّن لنا أن الأول كان حظه من حرية

الرّأي أوفر بكثير من الثاني، وذلك ما يفسّر لنا كيف أن المسلمين تـوفّقوا في التّوحد على الأسس العقدية والفقهية الكبرى لِمَا أنضج العقل الحرّ في ذلـك من القواعد المشتركة التي تهدي الواقع بقدر أكبر بكثير من توفّقهم في التّوحد على الأسس السّياسية لِمَا كان العقل الإسلامي يتهيب من البحث في السّياسة بحـرية وتشـاور واسع، فلم يثمـر في الفقـه السّيـاسي قـواعـد عمليـة تنـظم المؤسسات السّياسيـة في نماذج واقعيـة موحّـدة للمسلمين، بل بقي يهيم في المبادىء المجرّدة على نحو ما نراه في كتب السّياسة الشرعية، وهو ما ساعـد على فشوّ الاستبداد السّياسي الذي أدّى بدوره إلى الفرقة وخاصـة في العهود الأخيرة. إن حريـة الرأي إذن كلّمـا توافـرت بين المسلمين أثمرت الـوحدة، وكلما غابت أو ضعفت أثمرت التشتت والفرقة.

الفصل الثالث

حرية الرأي والوحدة الفكرية
في الواقع الإسلامي الراهن

لقد كان تحليلنا السابق لوحدة الفكر الإسلامي وأثـر حريـة الرأي فيهـا ينحو منحى التعميم النظري من جهـة، والتعميم التاريخي من جهـة أخرى، ولكننا في هذه الفقـرة سنحاول أن نهتمّ بـالواقـع الإسلامي الـرّاهن من حيث وضعية الوحدة الفكرية فيه، وأثر تلك الوضعية من الوحدة في الحياة عـامّة أو الفرقة فيها، وعلاقة ذلك كلّه بحرية الرأي وجودًا وعدمًا. ثم نحاول على ضوء ذلك كلّه أن نؤصّل توجّهًا وحدويًا في الفكر بمقترحات عملية، يكون متأسّسًا على حرية الرأي، ومفضيًا إلى مظاهر من الوحدة في المفاصل المهمة للحياة الإسلامية.

١ـ حرية الرأي وواقع الفكر الإسلامي

إن المتأمل في الواقع الراهن للمسلمين ليتبيّن أحوالهم من الوحـدة والفرقة يقف عيانًا على وضع من الفرقة يكاد يكون شاملاً لكلّ مظاهر الحيـاة، لا في

الأعراض الظاهرية فحسب، ولكن في أعماق الأصول الفكرية المحرّكة للحياة أيضًا. ولعلّ الأمّة الإسلامية لم تُصَبْ في تاريخها السابق بواقع من الفرقة كهذا الذي أُصيبت به اليوم. وليست تلك الفرقة الشاملة إلا شديدة العلاقة بالواقع الفكري المنهجي، وليس هذا إلا شديد العلاقة بواقع المصادرة العريضة لحرية الرأي، كما نبينه فيما يلي:

(أ) مظاهر الفرقة في الواقع الإسلامي

مظاهر الفرقة في الواقع الإسلامي مظاهر عديدة. فالأمة الإسلامية تشقّها فرقة ثقافية عامّة، تظهر في مستوى المعرفة النظرية، كما تظهر في مستوى أنماط السلوك العملي. ففي المستوى الأول تتميز في الأمة ثقافتان متنافرتان: ثقافة تَنْشَدُّ إلى الماضي التراثي، وتتخذ منه مصدرًا وحيدًا للمعرفة أو يكاد، فإذا هي معرفة ماضوية مبتوتة عن المشاكل الراهنة للمسلمين، متنكبة عن الكسب الإنساني من المعرفة الكونية المساعدة على حلّ تلك المشاكل. وثقافة تشدّ إلى الكسب المعرفي لثقافة الغرب، وتتّخذ منه مصدرًا وحيدًا أو يكاد للمعرفة، فإذا هي معرفة مبتوتة عن الأصول الدينية والتراثية للأمة، غريبة عن طموحاتها في بناء الحياة، وآستعادة الفعل الحضاري المتميز. وفي المستوى الثاني تختلف مظاهر الحياة الإسلامية وأساليبها بين نمط تقليدي يقوم على بقايا من الموروث، ويستند إلى القيم الإسلامية في شيء من سوء الفهم أحيانًا كثيرة، وبين نمط مجلوب من حضارة الغرب، نسخ نسخًا رديئًا في كثير من الأحيان أيضًا.

وتشقّها فرقة مذهبية في العقيدة والفقه، استصحبت من الماضي خصومات ربما كانت لها مبررات واقعية، ولكن الزمن عفّى على تلك المبررات فلم تبق الخصومات ذات موضوع، بل ربّما استصحبت من الماضي أوزارًا اقترفها بعض الأسبقين بسوء نيّة أو بسوء تقدير، فظلّت تلاحق الأجيال، وتفعل اليوم فعلها في الفرقة. ولك أن تتبين ذلك في الفرقة المذهبية بين سنّة وشيعة، وبين سنّة وأباضية، وبين سلفية وأشعرية، وهي فرقة تدور في الغالب

على قضايا غيبية مثل رؤية الله تعالى، وحقيقة صفاته الخبرية وما شابهها، وقد يصل الوضع فيها إلى حدّ من التّدابر يبلغ درجة التكفير والتلاعن[٣٢]. وربّما كانت الفرقة المذهبية الفقهية أخفّ وطأة من العقدية، ولكن مع ذلك قد يستبدّ التعصّب فيها بحيث يصدّ عن التوحّد في وضع المذاهب على صعيد مشترك يؤخذ منها على السواء ما فيه حلول لمشاكل المسلمين الواقعية.

وتشقّها فرقة سياسية بيّنة، لا تبدو فقط في هذا التعدّد في الكيانات السّياسية الذي ينمو باطراد بظروف مصطنعة في أكثر الأحيان، وإنما يبدو أيضًا في المواقف المتضاربة من القضايا الدّاخلية في النطاق الإسلامي تضاربًا قد يفضي إلى الصّدام المسلّح بين المسلمين، والمواقف المتضاربة أيضًا من القضايا العامّة التي تتعلّق بالمصير الإسلامي نفسه تضاربًا قد يفضي أحيانًا كثيرة إلى الوقوف في صفّ أعداء الأمّة لنصرتهم في تنفيذ مخططات معادية تتعلّق بالمصير نفسه، ولنا في قضية أفغانستان وأرتريا وجنوب السّودان خير مثال على ذلك.

ولم يسلم المدّ الإسلامي الحركي، المخلص في نصرة الإسلام، من داء الفرقة أيضًا. فعلى الرغم من توفر العاملين في الحركة الإسلامية على القدر الكبير من الصدق والإخلاص في العمل من أجل تحقيق الإسلام الشامل في واقع المسلمين، وتحقيق الوحدة الإسلامية الجامعة، على الرغم من ذلك فإنّ الفرقة داخلتهم على مستوى التصّورات، وعلى مستوى أساليب العمل جميعًا، فإذا هم فرق شتّى كثير منها منشقّ بعضه عن بعض. وقد يصل التدابر بينهم درجة التكفير والتلاعن، بل قد يصل إلى درجة الفتنة الدموية، وإن يكن ذلك قليلاً من فضل الله. وأكثر ما ينشّط هذه الفرقة ويذكيها، بل يولدها مستأنفة أحيانًا تلك الأحداث الجسام التي تحزّب واقع المسلمين بين الحين والآخر. فإنك حينئذ ترى الشقوق تتواسع، والوجوه تتدابر، وفي أحداث الخليج الأخيرة خير شاهد على ذلك.

---

(٣٢) راجع: الترابي - قضايا الحرية والوحدة: ٣٦.

(ب) سببيّة التشتّت الفكري في فُرقة المسلمين

ماالسّبب في هذه الفرقة بين المسلمين وكتاب الله بين ظهرانيهم يدعو إلى الوحدة مقصدًا ضروريًا من مقاصد الدين؟ يمكن أن يقال الكثير في تشخيص الأسباب المؤدية إلى الفرقة بينهم، مثل الابتعاد عن مقتضيات الدين، وخفة الإيمان عند الكثير من المسلمين، والتأثير الأجنبي من حضارة الغالب، وهي حضارة الغرب، والتخلّف الاقتصادي المحدث لحلقات ضعيفة في روابط الأمّة يمكن كسرها بسهولة، وغير ذلك من الأسباب. ولكنّ المتأمل في العلّة الأصلية الجامعة لمظاهر هذه الفرقة جميعًا على اختلافها لا يعدو أن يجدها جليّة في انحلال الوحدة الفكرية بين المسلمين بالمعنى الذي شرحناه في صدر هذا البحث متمثّلة في الخصال المنهجية الخمس، ثم لا يعدو أن يقف على أنّ انحلال هذه الوحدة يعود إلى سبب أصلي هو الانحسار الواسع لحرية الرأي في العالم الإسلامي، وشيوع الاستبداد فيه على نطاق واسع أيضًا.

إن الفُرقة السّائدة بين المسلمين اليوم حينما نستجليها نتبين أنّها ناشئة إلى حدّ كبير من اختلاف في منهجية التفكير بينهم، وهو اختلاف ذهب بتلك الصفات المنهجية المشتركة التي من شأنها أن توحّد طريقة النظر، فتتطابق الرؤى أو تتقارب، وتتوحّد الجهود نحو الهدف المشترك. لقد حدث خلل بيّن في منهجية الفكر، طالَ العقلية الإسلامية بصفة عامّة فشكلها على نحو تباينت به النتائج عند النظر، وتشتّت به الجهود عند العمل، فكان هذا الذي نراه اليوم من الفرقة. ولا ينافي ذلك أنّ آحادًا من المسلمين بقوا في منهجيتهم الفكرية على السيّرة الأولى من الفكر الإسلامي الموحّد على الصّفات المشتركة، ولكن المسيرة الجماعية توجّهها دائمًا العقلية العامّة.

ومن مظاهر هذا الخلل في الفكر الإسلامي السائد اليوم ما يتصف به من الجزئية في البحث والنظر، وهي صفة أفضت به إلى سيرةٍ من استبعاد ضروب من المعطيات، والاقتصار على ضروب معينة منها عند البحث في القضايا

المطروحة للنّظر، كما أفضت به إلى قصور في التقصّي والاستيعاب للمقدار الواسع من المادّة المُعينة على الوصول إلى الحقيقة، حتى في نطاق النوعية المحدّدة من المعطيات، فضلاً عن تلك التي أبعدت من مجال البحث، وذلك ما أفضى على سبيل المثال إلى تلك الفرقة الثقافية بين التراثيين وبين المتغرّبين. فأولئك اقتصروا فيما أرادوا من حلول لمشاكل الأمّة على معطيات التراث واستبعدوا معطيات الكسوب الإنسانية من المعارف والعلوم. وهؤلاء اقتصروا على هذه الكسوب كمعطيات لحلّ تلك المشاكل، واستبعدوا معطيات التّراث، بل إن كلاًّ منهم اقتصر على نوع من المعطيات في نطاق النوع الذي اختاره، تحكمهم في ذلك جميعًا عقلية جزئية أين منها تلك العقلية الإسلامية التي كانت في العهود الأولى تتقصّى المعطيات في جميع ما جاء به الوحي وما انتهى إليه كسب الإنسان من علوم الأوائل فتجعله مادّة للبحث على صعيد واحد.

ومن مظاهر ما هو سائد من صفة التشتت في الفكر، وهي صفة قصرت به عن النفاذ من بين المتفارقات من الظواهر إلى وحدة أسبابها، وعن النفاذ من المصالح والغايات المختلفة إلى وحدة الغاية المشتركة، فإذا هو فكر ينظر في المعطيات والظواهر وحداتٍ متقاطعة لا يربطها رابط، وينظر في المصالح والغايات في حدودها الإقليمية الضيقة، ويبنى على ذلك التشتّت مسيرة الحياة الإسلامية، وذلك ما أفضى على سبيل المثال إلى الفرقة السّياسية التي ذكرنا آنفًا، فما تلك الفرقة إلا ثمرة لتشتّت في الفكر قصر به عن إدراك وحدة السّبب في الظواهر السياسية من هيمنة القوى الكبرى والاستكبار العالمي، كما قصر به عن إدراك أن وحدة المصير الإسلامي هي العامل الأكبر في ترشيد الجهود والإسراع بالإنجاز الحضاري حينما تصبح غاية كلّ مسلم، فراح يبحث عن هذا الرشد في الإقليمية الضيقة وفي العصبية الوطنية.

ومن مظاهره أيضًا ما هو سائد من صفة التجريد والمثالية في الفكر. فإنك ترى الفكر الإسلامي اليوم في سيرته الغالبة، إما غائبًا في الهيام بالماضي

يجترّ تراثه ويبني منه الأحكام والحلول، وإمّا هائمًا بالمستقبل يبني فيه خيالات المصير لأمة إسلامية يسود فيها العدل والخير، وينتفي منها الجور والشرّ. ولو حاكمت ما هو مطروح اليوم ومنذ زمن من الكتابات الإسلامية لوجدته ينطق بهذه الأمور كلّها، ويشهد بفكر تجريدي مثالي أين منه ذلك الفكر الإسلامي الرشيد في عهوده الأولى حينما كان يجعل الواقع المعاش منطلقًا للبحث يخبر علله وأدواءه، ويشخّص أمراضه، ثم يبني من ذلك علاجه على أسس الشريعة علاجًا ينتقل به بالتدريج من حاله الذي هو فيها إلى حال أفضل في التحضر والتعمير. ولمّا كان الفكر الإسلامي تجريديًّا مثاليًّا على النحو الذي ذكرنا فلا غرو أن يكون سببًا في الفرقة كتلك التي تشق الحركات الإسلامية، فإنّ أهلها حينما تحزّبهم ملمات الواقع يحيلهم الفقر في الخبرة الواقعية إلى ضروب من التعامل المثالي التجريدي، فإذا هم فرق شتى يؤثم بعضها بعضًا كما هو حادث اليوم في الموقف من أزمة الخليج.

ويمكن أن نضيف إلى ما ذكرنا من مظاهر الخلل في الفكر الإسلامي بنفس المنهج التحليلي ما يسوده من صفة الخطية بديلاً عن النقدية والمقارنة، وصفة الذاتية بديلاً عن الموضوعية، فإننا لو تأملنا الطريقة الغالبة في تفكير المسلمين لوجدناهما صفتين غالبتين، وهما تؤديان إلى مظاهر كثيرة من التشّتت والفرقة.

(ج) سببيّة الاستبداد في التشتّت الفكري

ذكرنا سابقًا أن المبادئ العقدية الإسلامية هي التي تشكلّ الخصائص المنهجية للفكر الإسلامي. وها هي العقيدة الإسلامية قائمة اليوم بين المسلمين، فكيف لم تؤد إلى تلك الخصائص الفكرية الموحّدة؟ ربما كانت مبادئ العقيدة الإسلامية غير واقعة من النفوس صفاء وعمقًا الموقع الذي يجعلها تثمر بقوّة الفكر الموحّد، وذلك جزء من السبب، إلا أنّ السّبب الأكبر فيما يبدو لنا هو ما ذكرناه سابقًا من غياب حريّة الرّأي، ذلك المنشط الضروري الذي تصير به الخصائص الموحّدة للفكر من منطقة الاستعداد كما هيأته

العقيدة الإسلامية إلى منطقة الظهور والفعالية لتتحقّق الوحدة الفكرية بالفعل.

ولا نرى أنفسنا في حاجة إلى أن نثبت فشوّ الاستبداد في حيّاة المسلمين اليوم، فتلك ظاهرة سائدة هي من الظهور والبيان بحيث لا تحتاج إلى إثبات. وإنما سنبين فيما يلي كيف أنّ ظاهرة الاستبداد التي خنقت حريّة الرأي في مجالات عديدة أفضت إلى تشتّت الوحدة الفكرية بين المسلمين بانحلال الخصائص المنهجية التي تمثّل أركان تلك الوحّدة.

فالاستبداد السّياسي الذي هو أكثر ألوان الاستبداد ظهورًا يقوم فيما يقوم على خنق حرية الرأي في مستوى التعبير عن الرؤى التي تعالج مظاهر الشؤون العامة للأمة في توصيف أسبابها، وبيان طرق معالجتها، والحجاج عن تلك الرؤى، ومعارضة ما هو مطروح من قبل الجهات الرسمية في ذلك. وقد يتجاوز الاستبداد السّياسي مرحلة المنع لحرية الرأي إلى مرحلة البطش بمن أتيحت له فرصة للتعبير بطريقة أو بأخرى. وكلّ هذا أمر سائد في كثير من البلاد الإسلامية، وقد يختلف من جهة إلى أخرى بالدرجة، ولكن يتفق في النوع.

إن هذا الاستبداد السّياسي الذي عطّل حرية الرأي صرف العقول عن النظر في الأحداث الواقعية التي تجري بها حياة المسلمين للتفكير فيها أسبابًا وطرق علاج، صرفها عن ذلك بالمنع، وصرفها عنه بالقمع، فانكفأت هذه العقول على ذاتها تهيم في المثال من حيث منعت من النظر في الواقع، وتكونت من ذلك صفة من التجريد والمثالية في النظر نلمحها بيّنة في الجيل من الشباب الذي تبنّى الاشتراكية ونسج منها خيالاً لمدنية فاضلة تسودها المساواة المطلقة. كما نلمحها في ذلك الجيل من الشباب الذي تاب إلى ربّه فرام حياة اجتماعية تقودها في شمول قيمُ الدين، فإذا بمصادرة حريته في التعبير عن طموحاته المشروعة يردّه إلى فكر تجريدي يفرغ فيه طاقاته وآماله، فيصبح تعامله مع الأحداث تعاملاً إسقاطيًا، يبني فيه الموقف على المعطيات مجرّدة. ثم يسقطه على الحدث إسقاطًا، كما يصبح طرحه للحلول التي تعالج الواقع طرحًا إسقاطيًا أيضًا، حيث تصاغ تلك الحلول من معطيات مثالية في مستوى القيم والمبادئ العامّة، ثم تسقط على المشاكل المحيقة بالأمة إسقاطًا

لا تراعي فيه معطياتها الواقعية[٣٣] وهكذا الأمر بالنسبة لكلّ الفئات التي يسلط عليها الحجر على الرأي، ومصادرة الحرية فيه.

وفي واقع المسلمين استبداد تربوي أيضًا، يتمثل فيما تمارسه كثير من المؤسسات التربوية من انتقائية مغلظة في المادّة العلمية التي تقدّم للمربين، تفضي إلى لون من الحجر يضرب على عقول الناشئة، فتحرم من حقها الطبيعي في حريّة الإطلاع على مختلف المعطيات المعرفية مع التوجيه السّديد في ذلك. كما تمارس كثير من المؤسسات التربوية أيضًا منهج التلقين والحشو الذي تصادر فيه حريّة التعليق وإبداء الرأي فيما يعرض من مادّة التعليم. وليس ذلك كلّه خاصًّا بمرحلة تربوية معينة، أو بفئة من الفئات مخصوصة، بل هو ظاهرة تكاد تكون عامّة[٣٤].

وبهذا الحجر في مادّة التربية، وهذه المصادرة لحرية التعليق وإبداء الرأي تكونت أجيال صفتها في الفكر خطّيةٌ ضيقة، توجّهها في معالجة القضايا إلى النظر من زاوية واحدة، وينتفي معها النظر النقدي المقارن الذي ينفذ إلى الحقيقة من المعطيات المتضادّة ومن الرؤى المختلفة. وليس التعصّب الذي يسود اليوم كثيرًا من الفئات الإسلامية إلا مظهرًا من مظاهر الفكر الخطّي أو هو ثمرة من ثماره المرّة[٣٥]. ومن ثماره المرّة أيضًا ما نرى عليه كثيرين من غفلة في قبول الآراء والمنقولات على علاّتها، فإذا بمواقفهم ورؤاهم تبنى عليها وكأنما بنيت على أسس منهارة، والسبب هو فقدان خاصية النّقد والتمحيص لتمييز القوي من الضعيف والصحيح من الخاطئ، وكيف يكون ذلك بتربية تلقينية حشوية لا تمرّن على التعليق وإبداء الرّأي؟.

---

(٣٣) راجع في ذلك ندوة علمية مهمّة شارك فيها ثلّة من العلماء في موضوع «شباب الصحوة الإسلامية، مذنبون أم ضحايا» نشرت في جريدة (**المسلون**) عدد: ٢٩٨، ٢٩٩ بتاريخ: ١، ٨ ربيع الآخر ١٤١١/ ١٩، ٢٦، اكتوبر (تشرين الأول) ١٩٩٠.

(٣٤) في زيارة علمية لكلية من كليات الدّعوة في جامعة عربية إسلامية، لاحظنا ان المناهج تخلو من تدريس المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة التي تعارض الإسلام فيحتاج الدّاعية إلى الوقوف عليها ليحسن دحضها ونصرة الإسلام إزاءها، فسألنا العميد عن ذلك، فكان جوابه إن مهمّة الكلية أن تعرّف الطالب بما هو حقّ، فيعلم ان ما سواه باطل، ويكفيه ذلك في الدعوة إلى الإسلام.

(٣٥) راجع: محمد الغزالي ـ **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**: ٩٨ وما بعدها.

ولم تسلم كثير من الحركات الإسلامية من داء الاستبداد الذي أصيبت به الحياة الإسلامية العامّة، فكانت هذه الحركات تمارس في أتباعها ضروبًا من مصادرة الحرية في الرّأي بالحجر عليهم فيما يتعلمون ويقرأون، إذ لا تسمح لهم إلا بألوان معينة من مادة المعرفة والتّثقيف، وبأعلام معيّنين من المفكرين والمؤلفين، وبالتضييق الشديد في إبداء الرأي والمجادلة فيه والمنافحة عليه تحقيقًا لمعاني الطاعة والانقياد والجندية. وقد كانت لكلّ ذلك آثاره السيّئة في صفات الفكر الذي تربوا عليه، حيث كان كثير منهم على صفات من التجريدية المثالية، والخطية، والسّطحية في تعاملهم المعرفي مع القضايا التي تطرح عليهم للبحث والحكم.

وعلى هذا النّسق يمكن أن نتقصّى مظاهر الاستبداد في الواقع الإسلامي ونتبيّن المدى الواسع الذي كان للحجر على حرية الرأي، وما أدّى إليه هذا الحجر من تشتّت في الفكر الإسلامي بانفراط خصائصه المنهجية الموحدة، حتى إنه ليمكن بالتتبع المتقصّي إرجاع كلّ خلل في تلك الخصائص المنهجية إلى سبب من الاستبداد في إهداره لحرية الرأي أو في خنقها والتضييق فيها. وسنحاول فيما يلي أن نرسم صورة مقابلة، فنبيّن كيف يمكن في الواقع الإسلامي الراهن أن تكون حرية الرأي عاملًا فاعلًا في الوحدة الفكرية بين المسلمين، فتفضي هذه الوحدة بالتالي إلى وحدة إسلامية في الثقافة والسياسة والمذهب والحركة.

٢ـ حرية الرأي والوحدة الثقافية

نعني بالوحدة الثقافية بين الأمّة وحدة الأسلوب في تحقيق الحياة على المستويين النظري والعملي. فالأمّة الموحدة ثقافيًا هي التي يلتقي أبناؤها في أسلوب واحد أو متقارب على الأقل في معالجة القضايا نظريًا، وفي الإنجاز العملي للحياة نُظما إدارية واقتصادية وعمرانية، وفنونًا وعلاقات اجتماعية وتقاليد وعادات. والأمة المشتّتة ثقافيًا هي التي تتخذ فيها كلّ فئة أسلوبًا خاصًا

بها في ذلك[٣٦].

والثقافة الإسلامية، أو إنجاز الحياة بالطريقة الإسلامية لا تتحقق فيها هذه الصفة إلا إذا كانت أسلوبًا يقوم على عنصرين أساسيين: الأول، القيم الإسلامية الثابتة من عقيدة وشريعة وأخلاق. والثاني: الوسائل المتغيّرة بتغيّر الظروف، والمحققة بأفضل وجه لتلك القيم الثابتة، وهي وسائل لا تكون كذلك إلا إذا استفادت من الكسب الإنساني العام في المعرفة النظرية والعملية. فإذا ما أقام المسلمون حياتهم على أسلوب يأخذ بالعنصر الأول، ويهمل الثاني فإن ثقافتهم تكون متخلّفة قاصرة. وإذا ما أقاموها على أسلوب يأخذ بالعنصر الثاني ويهمل الأول فهي ثقافة ضالّة، وقد تكون فاجرة. فالثقافة الإسلامية الحقّ هي التي تتفاعل فيها القيم الدينية الثابتة مع الكسب المعرفي الإنساني المتنامي باطراد.

وبناء على ذلك فإن الوحدة الثقافية بين المسلمين لا تتحقّق إلا بأن يجمعهم أسلوب موحّد في تحقيق حياتهم يقوم على العنصرين الآنفي الذكر. وهذا الأسلوب الموحد لا يتحقّق إلا بتوفر مناخ من حرية الرأي تنفتح فيه العقول على المعطيات الكاملة للعنصرين معًا: القيم الدّينية الثابتة، والكسب المعرفي الإنساني، وتنتفي فيه كلّ أنواع الحجر والتوجيه للاقتصار على أحدهما دون الآخر.

أما انفتاح العقول على العنصر الأوّل، فيكون بالاتجاه الدراسي للقيم والمبادئ والأحكام الدينية من مصدرها الأصلي الذي هو الوحي قرآنًا وحديثًا. ثم بالاتجاه الدراسي للتراث الإسلامي الذي شرح وفصّل وقنّن تلك القيم والمبادئ والذي نزّلها على الواقع في تجربة ثرية أثمرت فقهًا في التطبيق لا غنى عنه للمسلمين في كلّ جيل. ويكون هذا الاتجاه الدراسي للتراث شاملاً لجميع المذاهب الإسلامية دون تحديد، بل يكون شاملاً لتلك

---

(٣٦) راجع في مدلول الثقافة والوحدة الثقافية: مالك بن نبي **مشكلة الثقافة** وهو من أجود ما كتب في هذا الموضوع تحديدًا وضبطًا من حيث أن مدلول الثقافة اضطربت الأقلام في استعماله اضطرابًا كبيرًا.

المذاهب التي تدّعي صفة الإسلامية وهي في الحقيقة قد مرقت منها. وبذلك يكون العقل الإسلامي قد توفر على مادّة كاملة غير منقوصة للعنصر الأول من عنصري الثقافة الإسلامية دون حجر أو تقييد لحرية الوقوف على المعطيات الكافية في موضوع الحال.

وأما انفتاح العقول على العنصر الثاني، فيكون بالاتجاه الدراسي للحضارة الغربية باعتبارها تمثّل الآن ذروة الكسب الإنساني في المعرفة، وللجذور المنبثقة منها في روحها الدينية والفلسفية العامّة. ويكون هذا الاتجاه الدراسي متناولاً للمذاهب الفلسفية على اختلافها، وللنزعات الدينية، وللنظم السياسية والاقتصادية، وللظواهر الاجتماعية والواقع الإنساني فيها. وللعلوم الكونية في أبعادها الفلسفية على وجه الخصوص. حتى تكون بذلك كلّ جوانب هذه الحضارة مادّة للنظر دون استبعاد لشيء منها بأي مبرّر من المبرّرات. ويكون العقل الإسلامي قد توفّر على المعطيات الكاملة للكسب المعرفي الإنساني في واقعه وفي أبعاده من حيث هو عنصر ثان في بناء الثقافة الإسلامية.

ولا تكفي هذه الحريّة في الانفتاح على المعطيات الكاملة في كلا العنصرين، بل ينبغي أن تستتبع بحرية في النّظر النقدي في تلك المعطيات بعنصريها على حدّ سواء. ففي معطيات العنصر الأوّل يكون النظر النقدي بحرية الاجتهاد في الفهم والتقرير لأحكام الشريعة استنباطًا من النصوص، أو استحداثًا لما لا نصّ فيه وفق المبادئ والقواعد الكليّة، ووفقًا في ذلك لما تقتضيه أوضاع المسلمين الراهنة من حلول شرعية لمشاكل طارئة ليس لها في الماضي نظير. كما يكون النظر النقدي أيضًا ببسط المذاهب التراثية في الفقه والعقيدة للفحص والمقابلة على سواء بينها لاختيار ما هو أوفق منها لتحقيق الحياة الراهنة بمعطياتها الجديدة على نهج الدّين، ويكون ذلك منسلكًا ضمن إطار حريّة الإجتهاد.

إن هذه الحرية في النظر الاجتهادي النقدي في معطيات الأحكام الدينية

والمذاهب التراثية هي الكفيلة وحدها بأن توحّد المسلمين اليوم على أسلوب في تحقيق الحياة الراهنة يستجيب للابتلاءات الطارئة. أما الجمود على التراث كما هو في صورته التي عالج بها ابتلاءات الماضي، واستصحابه على تلك الصورة ليحلّ ابتلاءات الحاضر والمستقبل فإنه سيدفع الكثير من المسلمين إلى أن يتجاوزوا هذا التراث أصلاً ليسقطوا في حلول موهومة لأوضاع الحياة من القوانين الوضعية، وذاك ما هو واقع اليوم بالفعل بتقصير في الاجتهاد لحجر مضروب بطرق مختلفة على النظر الاجتهادي النقدي الحرّ، وهو حجر غير معلن في الظاهر، ولكنّه واقع بالفعل، ومحاولات الفكاك منه لا زالت في طور الاحتشام.

وأما حريّة النظر النقدي في معطيات العنصر الثاني، وهو كسوب المعرفة الإنسانية فإنها ينبغي أن تفضي إلى حركة نقدية واسعة لهذه الكسوب، يقع فيها تمييز الحقّ من الباطل في ذاته ببراهين العقل وبراهين الآثار الواقعية في الحياة الفردية والاجتماعية. كما يقع فيها تمييز ما هو حقّ منها من علوم الكون والعلوم الإنسانية عما داخله بالملابسة أو بالتوجيه ممّا له صلة بأبعاد ثقافية إيديولوجية؛ فإن هذه الأبعاد لا تنفك عن إنتاج العلوم حتى ما هو كوني منها، ونظرية التطور مثال بيّن على ذلك. وتفضي هذه الحركة النّقدية إلى استبعاد ما هو مخالف لقيم الدّين وأحكامه بصفة صريحة، وما هو عنصر ملابسة وتوجيه فيه منافاة لها، وإن كان ما لابسه أو وجّهه ليس فيه منافاة، ثم تقديم ما بقي من الكسب الحضاري ليكون مادّة صالحة للإستخدام في بناء الوحدة الثقافية الإسلامية. وفي غياب هذه الحركة النقدية فإنّ شقًّا كبيرًا من المسلمين سيكون موقفهم من الكسب الحضاري جملة موقفًا رافضًا لما لابسه من مظاهر المنافاة للدّين، وينكفئون حينئذ على التراث مصدرًا وحيدًا لثقافتهم.

وإذا ما تم التعامل مع التراث تعاملاً انفتاحيًّا نقديًّا، وتمّ التعامل مع الكسب المعرفي الإنساني كذلك، فإن ذلك سيؤدي إلى وجهة ثقافية موحدة يؤوب فيها التغريبيون إلى التراث المستنير بالنقد، ويؤوب فيها التراثيون إلى

المعارف الإنسانية المصفّاة بالنقد أيضًا، فتلتقي الأطراف على أسلوب موّحد يتأسس على الثابت من قيم الدين وأحكامه، ويعضّد بما هو حقّ من كسب الإنسان، وتوجّه الحياة الإسلامية على ذلك الأسلوب الموحّد لتحقيق عمارة الأرض والخلافة فيها.

٣- حرية الرأي والوحدة المذهبية

ينتمي المسلمون إلى مذاهب متعددة في الفقه والعقيدة، أهمها اليوم في الفقه أربعة: الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي. وفي العقيدة ثلاثة: السنّة والشيعة والإباضية. وقد يشتد الانتماء إلى هذه المذاهب حتّى يميل إلى التعصّب المفضي إلى الفرقة، والظاهر منها اليوم تلك الفرقة بين السنة والشيعة.

والوحدة المذهبية درجتان: الأولى، أن يتوحّد المسلمون في مذهب واحد يكون منبثقًا عن المذاهب كلها، وقائمًا بالأساس على الصلّة المباشرة بنصوص الوحي من القرآن والحديث. والثانية، أن يتقارب المسلمون في مذاهبهم فيشتركون في أكبر قدر ممكن منها، ويتعاذرون في خصوصيات يُبْقي عليها كلّ صاحب مذهب، مع انتفاء مظاهر المشاحنة والتضارب. وإذا كانت الوحدة بالدّرجة الأولى تبدو اليوم بعيدة المنال على مستوى المذهبية العقدية خصوصًا، فإنها بالدرجة الثانية أمر ممكن قريب المنال، وهو إذا ما تحقّق قد يكون طريقًا إلى الوحدة من الدرجة الأولى.

والمذهبية بنوعيها إفراز تاريخي قديم. فالمذاهب ليست في حقيقتها إلا وجوهًا مختلفة للتدين بالإسلام، إيماناً عقديًّا، وسلوكًا شرعيًا، إنها اجتهادات في الكيفية التي يطبق بها الدّين، تفاعلت فيها نصوص الوحي مع الأوضاع والظروف الواقعية التي كانت تجري عليها حياة المسلمين زمن نشوئها. ومن ثمّ فإن المذاهب ذات صلة شديدة بالواقع الذي نشأت فيه. ولكن الأتباع استصحبوها فيما بعد في مسيرة التاريخ الذي تغيّرت فيه الظروف أطوارًا. وقد

كان للمذهبية فضل في إثراء الاجتهاد وتوسيع التجربة الإسلامية في التدين ممّا أفضى إلى مدوّنة عقدية وفقهية يعزّ نظيرها عند أية أمّة، فهي من هذه الناحية أثمرت مخزونًا تراثيًّا ضخمًا لا غنى عنه لكلّ جيل من الأجيال الإسلامية اللاحقة، بل هو تراث بشري مشهود في النطاق الإنساني العام.

إلا أنه مع ذلك ليس من مبرّر معقول لأن يظلّ المسلمون اليوم على هذا الانتماء المذهبي الذي يبلغ من الشدّة ما يوقعهم أحيانًا في التضارب من حيث إنّ وحدة الأمّة مقصد ضروري من مقاصد الدّين. فالمذهبية على هذا النّحو هي ضرب من التشبّث باجتهادات سابقة في التاريخ كانت وليدة لظروف واقعية انقلب بعضها اليوم رأسًا على عقب، وهي بذلك تمّت بسبب ضرب من التقييد في حرية الرأي، ومن ثم فإنّ الخلوص منها إلى وضع يقوم على حرية في التديّن رهين لحركة واسعة من الاجتهاد تقوم على حرية الرّأي سواء في التديّن العقدي أو التدين الشرعي.

ففي مجال التديّن العقدي نشأت المذاهب من سنة وشيعة وإباضية في ظروف من أحداث الفتنة في التاريخ الإسلامي الأوّل، وتدعّمت أركانها بالجدل الذي دار فيما بينها داخليًّا، وفيما بينها وبين الأديان والثقافات خارجيًّا. وقد فرضت تلك الأحداث والظروف آنذاك قضايا معينة وأساليب معينة أصبحت محاور أساسية للمذهبية فيها، كان من بينها على سبيل المثال قضية العلاقة بين ذات الله وصفاته، وكلام الله بين القدم والحدوث، وصفات الله الخبرية بين التأويل والتفويض، ورؤية الله بين الجواز والاستحالة(٣٧). وتلك الظروف والمبرّرات التي اقتضت الكلام فيها، وكانت سببًا في قوام مذهبيتها لم يعد لها وجود منذ زمن، فهل من مبرّر إذًا لأن يبقى المسلمون مشتّتين بين مذاهب فقدت مبرّرات وجودها؟.

ينبغي من وجهة نظرنا أن تتحرّر العقول في التدين العقدي من هذا الأسْر

(٣٧) راجع بحثنا «دور الفكر الإسلامي في نصرة العقيدة بين الأمس واليوم» مجلة الكلية الزيتونية/ تونس عدد: ٥.

المذهبي، وأن تتوجّه بحرّيتها في النظر العقدي إلى مشاكل الواقع الراهن المتمثّلة في التحدّيات الجديدة المتكاثرة التي تستهدف العقيدة الإسلامية، وتهدّد بتحريفها في عقول المسلمين وهي على مذهبيتها التاريخية. فلو توجّهت عقول المسلمين بتحرّر لمجابهة هذه التحدّيات التي يهدّد بها الماديّون على اختلافهم بطرق مختلفة، لوجد المسلمون أنفسهم في جبهة جهادية عقدية موحّدة تتخذ من القرآن والحديث منطلقًا أساسيًّا، وتؤسّس قاعدة إيمانية مشتركة تكون خلفية توجيهية لكلّ اجتهادات المسلمين وتصرّفاتهم الفرعية، وتكون بالتالي إطارًا مشتركًا للحياة الإسلامية كلّها تختفي فيه تدريجيًّا المذهبية القديمة، فالتوجه العقدي لمواجهة التحديات الواردة على الإسلام في أصله، يحرّر العقول من التشبث بإفرازات الماضي ويوحدها عقديًا لقيادة الأمّة نحو المستقبل[٣٨].

وكذلك الأمر بالنسبة للمذهبية الفقهية، بل هو أيسر من حيث إن مذاهب الفقه هي معالجات في فروع الدين لا في أصوله. فالفكاك من المذهبية الفقهية المتعصبة لا يكون إلا بحرية اجتهادية تتوجّه فيها العقول إلى التحديات العملية الراهنة لتوجيه الحياة الإسلامية فيها وجهة دينية صحيحة. إن هذا التوجه الاجتهادي الحرّ سيُلجىء العقول لأن تتخذ من فقه المذاهب مرجعًا عامًّا لها تستعين به على توفيق النوازل الطارئة إلى هدي الشريعة، وحينئذ سيكون الانشغال بالواقع والتوجه نحو المستقبل لمواجهة التحديات المستأنفة كلّ يوم في خضمّ تسارع الحياة، سيكون ذلك صادرًا عن الماضي كعامل معمّق للمذهبية الفقهية إلى حدّ التعصّب، وحينئذ فسيجد المسلمون أنفسهم على مذهب موحّد أو متقارب في توفيقهم الشرعي للحياة[٣٩].

---

(٣٨) راجع: حسن الترابي ـ قضايا الحرية والوحدة: ٣٣.

(٣٩) راجع: محمد الغزالي ـ دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: ٥٤ وما بعدها.

٤ـ حرية الرأي والوحدة السياسية

الوحدة السياسية بين المسلمين على درجتين أيضًا مثل الوحدة المذهبية: الأولى، الوحدة السياسية الشاملة بتوحّد الكيان في الدّولة الإسلامية. والثانية، وحدة المواقف في نطاق الأحداث الداخلية في جسم الأمّة، وفي معترك الصّراع الدّولي الذي يعيشه العالم اليوم. وإذا كانت الوحدة السّياسية بالدرجة الأولى تمثّل الهدف الأسمى للمسلمين ـ ويبدو أن الطريق إليها ما زال بعيدًا ـ فإنّ الوحدة بالدرجة الثانية ليست بعيدة المنال، وهي الخطوة الضرورية للوحدة الشاملة.

وأسباب الفرقة السياسية الحاصلة اليوم لئن كانت تعود في شطر كبير منها إلى أسباب تضرب في أصل التخلف الشامل الذي عليه المسلمون، كما تضرب في الهيمنة الدولية والاستكبار العالمي، فإن شطرًا من تلك الأسباب يعود إلى ما تعانيه الشعوب الإسلامية من استبداد يحجر على حرية الرأي بحجّة المحافظة على الوحدة وتجنّب الفرقة؛ ولذلك فإن لحرية الرأي دورًا كبيرًا في التقدم بالوحدة الإسلامية إلى أهدافها على الدرجتين اللتين ذكرنا آنفًا.

ففي النطاق الإقليمي الإسلامي ليس الكبت السّياسي المفضي إلى مصادرة حريّة الرأي إلا تخزينًا في الحقيقة لأسباب الانفجار الذي لا يلبث أن يحدث يومًا ما، والشواهد على ذلك قائمة هنا وهناك في البلاد الإسلامية. ولو أتيحت حرية التّعبير، وإن في شيء من الضبط، لكانت سببًا في التقارب بين الفئات والعائلات السياسية من جهة، وبين الشعوب والأنظمة الحاكمة من جهة أخرى، ذلك لأن حرية الرأي من شأنها أن تفضي إلى مناخ من الحوار الذي تتدافع فيه الآراء في تصريف شؤون الأمّة، وذلك التدافع ينتهي في الأخير إلى قدر مشترك من الاتفاق، يخف به التوتّر الذي يحدثه الكبت، ويهون فيه الأمر على من أبدى رأيه وجادل فيه حتى ولو لم يكن له إلى التطبيق الواقعي طريق. وبالتأمل في أحوال الشعوب نتبيّن أن أكثرها حرية في الرأي السّياسي أقواها

وحدة سياسية. وثمة نماذج قليلة في الشعوب الإسلامية تؤكد ذلك المعنى أيضًا، وهي تلك الشعوب التي تتوفر على قدر أكبر من الحرية السياسية.

وفي النطاق الإسلامي العام من شأن حرية الرأي السّياسي أن تفضي إلى تقارب بين الشعوب الإسلامية، وأن تقدّمها خطوة على طريق الوحدة من خلال طرق متعدّدة نراها اليوم مسدودة بالكبت السياسي، ليس عن تبييت تسلّطي دائمًا، بل عن قصور في الوعي السياسي الإسلامي في بعض الأحيان.

ومن هذه الطرق أن حرية الرأي السّياسي من شأنها أن تكشف عن مراكز الهيمنة الدولية على العالم الإسلامي، وأن تكشف عن أسبابها الأيديولوجية والتاريخية، وأن تجعل منها وحدة تفسّر بها للناس الأحداث الكثيرة التي تلم بالمسلمين هنا وهناك. وحينئذ يتكون رأي إسلامي مشترك يقوم على الوعي بمعترك الصّراع الدولي وموقع الأمّة الإسلامية منه، ويفضي ذلك بالتالي إلى الوعي بسبل التصدي المشترك للهيمنة الدولية، فتتّحد المواقف أو تتقارب في معالجة الأحداث العالمية والقضايا الإنسانية العامة لسابق الوعي بأن المسلمين يمثلون كتلة في حساب الآخرين في المعترك الدولي. وإننا لنجزم أن حريّة الرأي السّياسي لو كانت شائعة بين المسلمين في البلاد العربية والشرق الأوسط الإسلامي لما كانت مواقف المسلمين متناقضة على هذا النحو المأسوي في مستوى الشعوب والدول حينما طمّت هذه المنطقة أزمة الخليج الحالية.

ومن هذه الطرق أيضًا أنّ حرية الرأي السّياسي تضعف من الانتماء الإقليمي في البلاد الإسلامية، الذي تمدّد كثيرًا على حساب الانتماء الإسلامي، وذلك بما تكشّف من محدودية الإقليمية الضيقة في إحداث التنمية والتّعمير، وفي توفير الأمن الخارجي، وأنّ ذلك كلّه لا يكفله بحق إلا الانتماء الإسلامي بما يتوفر عليه العالم الإسلامي من إمكانات ضخمة متعددة الجوانب، فيتحوّل حينئذ الولاء من الإقليمية الضيقة إلى الإسلامية الواسعة القوية، ويتكون من ذلك حسّ مشترك بوحدة المصير الإسلامي يفضي إلى وحدة المواقف، ويقرّب من الوحدة المنشودة. إننا نرى المنابر الإعلامية على

وجه الخصوص تكرّس في البلاد الإسلامية إقليميةً ضيقة تكاد لا تجد فيها أثرًا للبعد الإسلامي العام، في حجر مجحف على عقول المسلمين أن ترى أحوال المسلمين وظروفهم، فكيف تكون بعد ذلك متعاطفة مع المسلمين في قضاياهم، واعية بالقدر المشترك الذي تساق فيه الأمّة جميعًا في المعترك الدولي. إنّ حرية الرأي السياسي هي الكفيلة إلى حدّ كبير بإنبات الشعور بالوحدة السياسية بين المسلمين ومن ثم بالتقدم في الطريق العملي لهذه الوحدة.

٥ـ حرية الرأي والوحدة الحركية

كأنّ الحركات الإسلامية وهي الناهضة بهموم الأمّة، الحالمة بوحدتها أصابها هي أيضًا ما أصاب الأمّة عمومًا من الآفات، ومن بينها آفة الاستبداد. ولا غرو فإن هذه الحركات ليست إلا نابتة في أرض أمّتها، تحمل في ذاتها ما تحمله الأمّة من ميراث التخلف طيلة قرون، وإن يكن ذلك بنسبة أقلّ لِمَا تمخّض عن هذه الحركات من جهاد الإصلاح.

إن الحركات الإسلامية متعدّدة متكاثرة في العالم الإسلامي عمومًا، ومتعددة متكاثرة في القطر الإسلامي الواحد في كثير من الأحيان. وكثيرًا ما تكون هذه الحركات متعارضة في النطاق العام وفي النطاق الإسلامي على وجه الخصوص وقد يبلغ التعارض مبلغ الفتنة من حيث كانت الغاية من قبل الجميع هي غاية مخلصة في الوحدة، فما السبب في هذا الخطب؟

نحسب أن من أهمّ الأسباب في ذلك ما تنهجه كثير من الحركات الإسلامية من منهج يقوم على مصادرة الحرية في مجال التربية وفي مجال الحركة على حدّ سواء. فمعظم الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي كان شعورها ردّ فعل عبّرت به الأمة عن رفضها للتخلف والتغريب، فكانت بذلك كالأمل الرافض للحاضر، التائق إلى المستقبل الأفضل، وهذا المعنى أفضى إلى أن يكون الأساس الجهادي بالمعنى العام هو الأساس الذي تشكّلت عليه

الحركات الإسلامية في أغلبها. وهل تحتمل الحركة الجهادية إلا الانضباط التربوي والحركي الصارمين؟ وذلك ما جعل أكثر الحركات تضيّق تضييقًا شديدًا على الحرية في التربية الفكرية بقصر التكوين فيها على اللّون الواحد من المادة النقية التقية، وتضيّق أيضًا تضييقًا شديدًا من الحرية في التربية الحركية ضمانًا للانضباط والطاعة والانقياد التي تتلاءم مع الغاية الجهادية.

وهذا النمط من التربية الذي تضيق فيه حرية الثقافة العامة والانفتاح على المذاهب والآراء المخالفة، وتضيق فيه حرية التداول في الشؤون الحركية، وحرية إبداء الرأي والجدال أفضى إلى تشققات كثيرة في الحركات الإسلامية سواء في نطاق الحركة الواحدة ذاتها، أو في نطاق الحركات فيما بينها؛ إذ حينما يظهر من قبل البعض الرأيُ المخالف لسبب أو لآخر يعدّ عند الآخرين أمرًا جللاً، وبنعت بالنعوت، وقد يُؤثّم تأثيمًا شديدًا، فإذا به يتطور إلى فرقة قد تحمل عداء سافرًا والأمثلة على ذلك كثيرة في الحركات الإسلامية الموجودة على الساحة الإسلامية.

وبناء على هذا فإنّ حرية الرأي سيكون لها دور كبير في أن تحفظ على الحركات الإسلامية وحدتها الذاتية والشاملة. فهذه الحرية كفيلة بأن تربّي الأفراد على المادة التربوية الواسعة المنفتحة على المذاهب والاتجاهات المختلفة، وهي كفيلة بأن تربيهم على الشورى في الأمر كلّه، والتداول الحرّ في القضايا العارضة بميزان الحجة والبرهان، وهي كفيلة أيضًا بأن توجّه العقول إلى عالم الواقع العريض بخيره وشرّه، للوقوف على حقيقته، ومن ثمّ يقع الانطلاق لمعالجته، لا أن تنحصر في المثالية والخيال، حتّى إذا وقع النزول إلى الواقع حدثت الصدمة التي تشقق جسم الحركة.

وحينما تشيع هذه التربية الحرة في الحركة الإسلامية فإنّ الحوار يصبح السبيل الأمثل لامتصاص كلّ جنوح أو تطرف أو خطأ، فتلتقي العقول التقية المخلصة على القدر المشترك من الرأي الذي يكون محلّ العزم فينقاد له الجميع؛ إذ هو رأي الجميع سواء أكان ذلك في الحركة الواحدة أو في نطاق

الحركات عمومًا. وليس من باب الصدفة كمصداق لما نقول أن تكون أكثر الحركات الإسلامية إفساحًا لمجال الحرية في الرأي أكثرها تماسكًا ووحدة، والحركة الإسلامية في السودان وفي تونس مثال يشهد بذلك.

يمكن القول إذن إن حرية الرأي تعدّ بحق مدخلاً مهمًّا إلى الوحدة بين المسلمين، وذلك بما تحدثه في العقول من خصائص منهجية مشتركة تتكون بالتلاقي والحوار والتبادل، فتنشأ من ذلك وحدة فكرية بالمعنى المنهجي، تفضي إلى التقارب في التحليل والتعليل والحكم، ينتهي بالمسلمين إلى الوحدة في الأهداف، والوحدة في طرق الإنجاز الموصلة إلى تلك الأهداف. وقد دلّنا القرآن الكريم إلى أنّ جامع الأمّة إنما هو حرية الرأي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن ذلك هو معقد الفلاح فقال، عزّ من قائل: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُم أمّةٌ يَدْعُونَ إلى الخَيْرِ وَيَأْمُرُون بالمَعْرُوفِ ويَنْهَوْن عنِ المُنْكَرِ وأُولَئكَ هُم المُفْلِحُون. ولا تَكُونُوا كَالذِينَ تَفَرَّقُوا واخْتَلَفُوا من بَعْدِ مَا جَاءَهُم البَيِّنَاتُ وأولئك لَهُم عَذَابٌ أليم﴾ [آل عمران/١٠٤- ١٠٥].

قائمة المراجع

إقبال (محمد).

١ ـ **تجديد التفكير الديني في الإسلام.** ترجمة عباس محمود، ط مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨.

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، ت ٤٢٩هـ).

٢ ـ **أصول الدين.** ط (مصورة عن طبعة اسطمبول ١٩٢٨)، بيروت ١٩٨٠.

البيضاوي (أبو سعيد عبد الله بن عمر، ت ٧٩١هـ).

٣ ـ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل.** ط. مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة (د. ت).

الترابي (الدكتور حسن عبد الله).

٤ ـ **قضايا الحرية والوحدة.** ط الدار السعودية للنشر والتوزيع، جده ١٩٨٧.

الجرجاني (علي بن محمد، الشريف، ت ٨١٦هـ).

٥ ـ **التعريفات.** ط مكتبة لبنان (مصورة عن طبعة فلوجل)، بيروت ١٩٨٥.

الجويني (إمام الحرمين، محمد بن يوسف، ت٤٧٨هـ).

٦ ـ **كتاب الإرشاد.** ط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٥.

ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، ت ٨٠٨هـ).

٧ ـ **المقدّمة.** ط الشعب، القاهرة(د.ت).

الرازي (فخر الدين، محمد بن عمر ت ٦٠٦هـ).

٨ ـ **التفسير الكبير.** ط٢، دار الكتب العلمية، طهران (د. ت).

٩ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.** ط دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٤.

الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر، ت ٥٣٨هـ).

١٠ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل.** ط دار الفكر، بيروت ١٩٧٧.

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله، ت ٤٢٨هـ).

١١ ـ **الإشارات والتنبيهات.** تحقيق سليمان دنيا. ط الحلبي، القاهرة ١٩٤٧.

طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى ت ٩٦٨).

١٢ ـ مفتاح السعادة. ومصباح السيادة. ط دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٦٨.

ابن عاشور (الشيخ محمد الطاهر، ت ١٩٧٣).
١٣ - تفسير التحرير والتنوير. ط الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤.
الغزالي (محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ).
١٤ - تهافت الفلاسفة. ط ٥ دار المعارف، القاهرة ١٩٧٢.
الغزالي (الشيخ محمد).
١٥ - دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. ط دار الأنصار، القاهرة ١٩٨١.
اللّقاني (عبد السلام بن ابراهيم).
١٦ - شرح جوهرة التوحيد. ط ٢ مطبعة السعادة، مصر ١٩٥٥.
مالك بن نبي.
١٧ - مشكلة الثقافة. ط دار الفكر، دمشق ١٩٧٩.
محمد عبده (الشيخ الإمام، ت ١٩٠٥).
١٨ - رسالة التوحيد. ط ٥، دار إحياء العلوم، بيروت ١٩٨٥.
محمد التومي.
١٩ - المجتمع الإنساني في القرآن الكريم. ط الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٦.
محمد يوسف مصطفى.
٢٠ - حرية الرأي في الإسلام. ط مكتب غريب، القاهرة ١٩٨٩.
المقدسي (مطهر بن طاهر، ت ٥٠٧هـ).
٢١ - البدء والتاريخ. ط مصور مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة (د.ت).
النجار (عبد المجيد عمر).
٢٢ - فقه التديّن فهماً وتنزيلاً. ط الأمة، قطر ١٩٨٩.
٢٣ - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. ط دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٧.
٢٤ - بحث «دور الفكر الإسلامي في نصرة العقيدة بين الأمس واليوم» منشور بمجلة الكلية الزيتونية/ تونس، عدد: ٥.
ابن هشام (عبد الملك بن أيوب، ت ٢١٨هـ).
٢٥ - السيرة النبوية. ط مكتبة المنار، الأردن ١٩٨٨.

إصدارات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة :

- إسلامية المعرفة : المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- الوجيز فى إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق العمل لمؤتمرات الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. أعيد طبعه فى المغرب والأردن والجزائر. (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).
- نحو نظام نقدى عادل، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمة عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصرى، الكتاب الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- نحو علم الإنسان الإسلامى، للدكتور أكبر صلاح الدين أحمد، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد الغنى خلف الله، الطبعة الأولى، (دار البشير / عمان الأردن) ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- منظمة المؤتمر الإسلامى، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمة عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- تراثنا الفكرى، للشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامى، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة :

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، خطة وإشراف الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) الدار العالمية للكتاب الإسلامى / الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، للدكتور يوسف القرضاوى (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر)، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامى :

- حجية السنة، للشيخ عبد الغنى عبد الخالق، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، (الطبعة الثانية ستصدر قريباً).

- أدب الاختلاف فى الإسلام، للدكتور طه جابر العلوانى، (بإذن من رئاسة المحاكم الشرعية - بقطر)، الطبعة الخامسة (منقحة ومزيدة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، للدكتور محسن عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوى، الطبعة الثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالى أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- مراجعات فى الفكر والدعوة والحركة، للأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

رابعاً - سلسلة المنهجية الإسلامية:

- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: أعمال المؤتمر العالمى الرابع للفكر الإسلامى، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
الجزء الثانى: منهجية العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
الجزء الثالث: منهجية العلوم التربوية والنفسية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامى، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية:

- أصول الفقه الإسلامى: منهج بحث ومعرفة، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك بدرى، الطبعة الأولى (دار الوفاء - القاهرة، مصر)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

سادساً - سلسلة المحاضرات:

- الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة:

- خواطر فى الأزمة الفكرية والمأزق الحضارى للأمة الإسلامية، للدكتور طه جابر العلوانى، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- نظام الإسلام العقائدى فى العصر الحديث، للأستاذ محمد المبارك، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الأسس الإسلامية للعلم، (مترجماً عن الانجليزية)، للدكتور محمد معين صديقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، للدكتور اسماعيل الفاروقى، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، للدكتور زغلول راغب النجار، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية :

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، للأستاذ أحمد الريسونى، الطبعة الأولى، دار الأمان - المغرب، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الدار العالمية للكتاب الإسلامى - الرياض ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الخطاب العربى المعاصر: قراءة نقدية فى مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (١٩٧٨-١٩٨٧)، للأستاذ فادى إسماعيل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية، للأستاذ محمد محمد إمزيان، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة فى ضوء المنظور الحضارى الإسلامى، للأستاذ نصر محمد عارف، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

تاسعاً - سلسلة الأدلة والكشافات :

- الكشاف الاقتصادى لآيات القرآن الكريم، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- الفكر التربوى الإسلامى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- الكشاف الموضوعى لأحاديث صحيح البخارى، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، للأستاذ محى الدين عطية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى

في شمال أمريكا :

المكتب العربى المتحد
United Arab Bureau
P.O Box 4059
Alexandria, VA 22303, U.S.A.
Tel: (703) 329-6333
Fax: (703) 329-8052

خدمات الكتاب الإسلامى
Islamic Book Service
10900 W. Washington St.
Indianapolis, IN 46231 U.A.S.
Tel: (317) 839-9248
Fax: (317) 839-2511

في أوربا :

المؤسسة الإسلامية
The Islamic Foundation
Markfield Da'wah Centre, Ruby Lane
Markfield, LeicesterLE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944 / 45
Fax: (44-530) 244-946

خدمات الإعلام الإسلامى
Muslim Information Services
233 Seven Sister Rd.
London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170
Fax: (44-71) 272-3214

المملكة العربية السعودية :

الدار العالمية للكتاب الإسلامى
ص.ب : ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
تليفون: 1-465-0818 (966)
فاكس: 1-463-3489 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية :

المعهد العالى للفكر الإسلامى
ص.ب : ٩٤٨٩ – عمان
تليفون: 6-639992 (962)
فاكس: 6-611420 (962)

لبنان :

المكتب العربى المتحد
ص.ب : 135888 بيروت
تليفون: 807779
تيلكس: 21665 LE

المغرب :

دار الأمان للنشر والتوزيع
4 زنقة المأمونية
الرباط
تليفون: 723276 (212-7)

مصر :

النهار للطبع والنشر والتوزيع
٧ ش الجمهورية – عابدين – القاهرة
تليفون: 3913688 (202)
فاكس: 340-9520 (202)

الهند :

Genuine Publications & Meia (Pvt.) Ltd.
P.O. Box 9725 Jamia Nager
New Delhi 100 025 India
Tel: (91-11) 630-989
Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية، إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH